

أَسَاسُ التَّقْدِيسِ

للإمام فخر الدين الرازي

محمد بن عمر بن الحسين المتوفى سنة ٦٠٦

التحقيق

الدكتور أحمد حجازي السقا

مكتبة الطبع والنشر

مكتبة الكليات الأزهرية بالقاهرة

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

التعريف بالكتاب :

الحمد لله رب العالمين ، والصلاة والسلام على خاتم النبيين ، محمد . وعلى آله وأصحابه ، وعلى الأنبياء السابقين ، ومن اهتدى بهديهم إلى يوم الدين .

أما به —

ففى القرآن الكريم قوله تعالى : « إن الذين يباعدونك إنما يباعدون الله . يد الله فوق أيديهم » وهذا القول يفسره الإمام محمود بن عمر بقوله : « يريد أن يد رسول الله - الذى تعلو أيدي المبايعين - هى يد الله . والله - تعالى - منزّه عن الجوارح ، وعن صفات الأجسام . وإنما المعنى : تقرير أن عقد الميثاق مع الرسول ، كعقد مع الله ، من غير تفاوت بينهما . كقوله تعالى : « من يطع الرسول ، فقد أطاع الله » (١) ، يريد هذا الشيخ الجليل أن يقول : إن يد الله ، لا تعنى أن لله يد جارحة كأيدى البشر ، وإنما تعنى أن العقد مع الرسول ، كالعقد مع الله . لأن الله وعد بأن يوفى المجاهدين أجرهم بغير حساب « ومن أوفى بعهده من الله » ؟ وقد التزم الشيخ الجليل بهذا المعنى ، لورود نصوص محكمة فى القرآن ، تنفى المثل عن الله عز وجل . منها قوله تعالى : « ليس كمثله شئ » ، وهو السميع البصير ، والذين لا يحسنون التأويل من المسلمين ، يقولون : إن الله له يد ، لأنه أثبت لنفسه يداً فى

(١) انظر الكشاف فى سورة الفتح .

قوله : « يد الله » ويقولون : لا مثل لليد ولالله ، لأنه نفى عن نفسه
المثل في قوله : « لا ير كمثل شيء » ،

وهذا الكتاب النفيس ، المسمى بـ « تأسيس التقديس » ، أو « أساس
التقديس » ، يثبت وجود الله عز وجل ، ويؤول الصفات التي توهم أعضاء
الله عز وجل ، كاليد والرجل والعين والأذن ، ويؤول الصفات التي توهم
أفعالا لله عز وجل ، تليق بغيره ولا تليق به ، كالغضب والسخط والمكر
والاستيحاء . على نحو ما أول الشيخ الجليل محمد بن عمر المتوفى سنة ٥٣٨هـ في
« يد الله فوق أيديهم » ، وعلى نحو ما أول الشيخ الغزالي أبو حامد حجة
الإسلام ، المتوفى سنة ٥٠٥هـ وعلى نحو ما أول الشيخ عبد الوهاب الشعراني ،
الصوفي الشهير .

ونطبعه على المخطوطة الموجودة في دار الكتب المصرية ٢٣٢٢٢ ب
ميكرو فيلم ٢٠٨٦٤ ورمزها في التحقيق : (خ) وعلى نسخة كردستان ١٣٢٨
ورمزها في التحقيق (ط) وإذا صححنا ، يكون الرمز (ص) إشارة
إلى الأصل .

ومؤلف الكتاب : هو الإمام الجليل ، فخر الدين الرازي . محمد بن عمر
بن الحسين . المتوفى سنة ست مائة وست من الهجرة ، وهو أشهر العقيدة ،
شافعي المذهب - مثلنا - ومن كتبه :

١ - التفسير الكبير ، واسمه مفاتيح الغيب .

٢ - المحصول في أصول الفقه .

٣ - المطالب العالية من العلم الإلهي - والعلم الإلهي هو المسمى في لسان
اليونانيين يا ثولوجيا ، وفي لسان المسلمين علم الكلام أو الفلسفة الإسلامية

— وهو كتاب في تسعة أجزاء طبعته الكليات الأزهرية ، بتحقيقنا
سنة ١٩٨٥ —

٤ — الأربعين في أصول الدين .

٥ — مناقب الإمام الشافعي ، واسمه أيضا : إرشاد الطالبين إلى المنهج
القويم في بيان مناقب الإمام الشافعي — وقد طبعته الكليات الأزهرية
بتحقيقنا سنة ١٩٨٥ —

٦ — شرح عيون الحكمة — وعيون الحكمة من تأليف الفيلسوف
ابن سينا —

٧ — محصل الكار المتقدمين .

٨ — لوامع البينات في شرح أسماء الله والصفات .

٩ — أساس التقديس . ١٠ — لباب الإشارات والتنبيهات —
وهو تهذيب ومختصر كتاب «الإشارات والتنبيهات» لابن سينا الفيلسوف .
واعلم : أن الجزء الثامن من كتاب «المطالب العالية» وعنوانه
«النبوات وما يتعلق بها» قد طبعته الكليات الأزهرية ضمن كتاب
المطالب ، وطبعته في كتاب منفرد سنة ١٩٨٤ . وفي التقديم له كتاب
منفرد : كتبنا في التقديم هذه المباحث :

١ — لإثبات النبوة ٢ — النبوة عند علماء بني إسرائيل .

٣ — نسخ الشرائع ٤ — علم السحر

٥ — كرامات الأولياء .

ومثله سيكون الجزء السابع والتاسع في الطبع . وعنوان السابع :
«الأرواح العالية والسافلة» ، وعنوان التاسع «القضاء والقدر» أو «الجبر
والقدر» .

وقد حققت « أساس التقديس » بعون الله تعالى ، في المملكة الأردنية الهاشمية ، في شهر أكتوبر سنة ألف وتسعمائة وخمسة وثمانين من الميلاد ، ولما عدت إلى مصر ، كتبت مبحثنا عن « تأويل صفات الله تعالى بين اليهودية والإسلام » ضمن بيان قضية هذا الكتاب ، لأقوى به كلام المؤلف — رحمه الله — ووضعت به بعد تمام الكتاب .

وقد راجع المبحث ، ورتب عناصره : أستاذنا الجليل الشيخ محمود مصطفى بدوي . فله الشكر .

والله أسأل أن يوفقنا إلى خدمة العلم والدين .

د / أحمد حجازي أحمد السقا

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد (١) لله الواجب وجوده وبقاؤه ، الممتنع تغيره وفناؤه . العظيم قدره واستعلاؤه ، العليم (بِالْأَوْدِ وَنَعْمَاؤِهِ) (٢) العدل على وحدانيته : أرضه وسماؤه ، المتعالى عن شوائب التشبيه والتعطيل : صفاته وأسمائه . فاستواؤه (٣) : قهره واستيلاؤه ، ونزوله : بره وهطائه ، وجميئه : حكمه

(١) أول ط : قال الشيخ الإمام فخر الدين محمد بن عمر ، الرازي - نعهده الله بفقرانه - الحمد لله ... الخ وأول خ : قال الإمام علامة العالم ، أستاذ البشر ، الداعي الى الله تعالى ، فخر الدين ، حجة الاسلام : محمد بن عمر الرازي - نعهده الله برحمته - : الحمد لله ... الخ

(٢) في ط : نعمائه الأوه ..

(٣) يريد المؤلف أن يقول : أن الحق في قوله تعالى : « الرحمن على العرش استوى » أن يفسر الاستواء بالقهر والاستيلاء على المعنى المجازي ، ولا يفسر بالجلوس على المعنى الحقيقي . لأن الله ليس كمثله شيء . ثم يستمر في بيان تأويل الصفات . فيقول : أن معنى نزول الله : نزوله بره ، لا النزول الحقيقي ، لأن النزول الحقيقي يستدعي مكانا وجهة . وهكذا في سائر الصفات الموهمة أن الله يشبه البشر في صفاتهم الجسمية والفعلية . ومذهب التأويل هذا الذي يشرحه الإمام فخر الدين في أساس التقديس بعبارات واضحة مطولة ، هو نفسه مذهب السلف ومذهب أهل النصوص ، فقد صرح به حجة الاسلام محمد بن محمد الغزالي في « الاقتصاد في الاعتقاد » وصرح به الشيخ عبد الوهاب الشعراني في « لطائف المنن والأخلاق » وهو مذهب الشيعة الإمامية ، وهو مذهب علماء بني إسرائيل ، وهو مذهب المسيح عيسى بن مريم عليه السلام . فانه لما قال لبني إسرائيل : « كل شيء يأتي من يد الله » (بر ١٠٤ : ٧) قال له تلميذ من تلاميذه ، اسمه « متى » : « يا معلم . انك لقد اعترفت أمام اليهودية كلها . بأن ليس لله من شبه كالشعر ، وقلت الآن : أن الانسان ينال من يد الله . فاذا كان لله يدان ، فله اذا شبه بالبشر ؟ أجاب يسوع : انك لفي ضلال يا متى . ولقد ضل كثيرون هكذا . اذ لم يفقهوا معنى الكلام لانه لا يجب على الانسان أن يلاحظ ظاهر الكلام ، بل معناه ... الخ » .

وقضاؤه، ووجهه: (جوده، أو جوده وحبائه) (٤) وعينه: حفظه، (وعقونه) (٥).
اجتباؤه، وضحه: عفوه، أو إذنه وارتضاؤه، وبده: إنعامه، أو إكرامه
واصطفائه. ولا يجرى في الدارين من أفعاله: إلا ما يريد ويشاؤه.
والعظمة: إزاره، والكبرياء: رداؤه.

(أحمده على جزيل نعمه، وجميل كرمه، وأشهد أن لا إله إلا الله وحده.
لا شريك له) (٦) وأشهد أن محمداً عبده ورسوله، أرسله بالهدى ودين الحق
ليظهره على الدين كله، ولو كره المشركون. صلى الله عليه وعلى آله وأصحابه،
وسلم تسليماً كثيراً.

أما بعد

فإني وإن كنت ساكناً في أقاصى بلاد المشرق، إلا أنى (لما سمعت) (٧)،
أهل المشرق والمغرب، مطبقين متفقين، على أن السلطان المعظم، العالم
العادل، المجاهد، سيف الدنيا والدين، سلطان الإسلام والمسلمين، أفضل
سلاطين الحق واليقين، أبا بكر بن أيوب، — لازالت آيات راياته في
تقوية الدين الحق، والمذهب الصديق، متصاعدة إلى عنان السماء، وآثار
أنوار قدرته ومكنته، باقية، بحسب تعاقب الصباح والمساء — أفضل الملوك،
وأكمل السلاطين، في آيات الفضل، وبينات الصديق، وتقوية الدين القويم،
ونصرة الصراط المستقيم، أردت (٨) أن أتحنه بتحفة سنية، وهدية مرضية.
فاتحنه بهذا الكتاب، الذي سميت به أساس التقديس، (٩) على بعد الدار.

(٥) سقط خ

(٤) من خ

(٧) إلا أنى سمعت: ص

(٦) سقط: خ

(٩) في خ: بتأسيس التقديس

(٨) فأردت: ص

وتباين الأقطار ، وسألت الله الكريم (١٠) أن ينفعه به في الدارين ،
بفضله وكرمه .

ورتبته على أربعة أقسام . القسم الأول : في الدلائل الدالة على أنه تعالى
منزه عن الجسمية والحيز (والقسم الثاني : في تأويل المتشابهات ، من الأخبار
والآيات . والقسم الثالث : في تقرير مذهب السلف . والقسم الرابع : في
بقية الكلام في هذا الباب) (١١) .

القسم الأول

في

الدلائل الدالة على أنه تعالى
منزه عن الجسمية والحيز

الفصل الأول

في

تقرير المقدمات التي يجب ايرادها

قبل الخوض في الدلائل

وهي ثلاثة :

المقدمة الأولى

في

اثبات موجود لا يشار اليه بالחס

اعلم^(١) : أنا ندعى وجود موجود لا يمكن أن يشار إليه بالחס ،
أنه هنا ، أو هناك^(٢) أو نقول : إنا ندعى وجود موجود (غير مختص
بشيء من الأحياء والجهات ، أو نقول : إنا ندعى وجود موجود)^(٣)
غير حال في العالم ، ولا مباين (عنه)^(٤) في شيء من الجهات الست ،
التي للعالم .

وهذه العبارات متفاوتة^(٥) والمقصود من الكل شيء واحد .

ومن المخالفين من يدعى : أن فساد هذه المقدمات : معلوم بالضرورة .
قالوا^(٦) : لأن العلم الضروري حاصل بأن كل موجودين ، فإنه

(١) المقدمة الأولى : اعلم ... الخ : الأصل .

(٢) هنالك : خ (٣) سقط : خ

(٤) سقط : خ (٥) متقارنة : خ

(٦) وقالوا : ص

لا بد وأن يكون أحدهما حالا في الآخر ، أو مباينا عنه ، مختصا بجهة من الجهات الست المحيطة به .

وقالوا (٧) : وإثبات موجودين على خلاف هذه الأقسام السبعة : باطل في بدائه العقول . واعلم : أنه لو ثبت كون هذه المقدمة بدئية ، لم يكن الخوض في ذكر الدلائل جائزا ، لأن على تقدير أن يكون الأمر على ما قالوه ، كان الشروع في الاستدلال على كون الله تعالى غير حال في العالم ولا مباين عنه بالجهة : إبطالا للضروريات . والقدح في الضروريات بالنظريات : يقتضي القدح في الأصل بالفرع ، وذلك يرسيب تطرق الطعن إلى الأصل والفرع معا . وهو باطل . بل يجب علينا : بيان أن هذه المقدمة ليست من المقدمات البدئية ، حتى يزول هذا الإشكال .

فنقول : الذي يدل على أن هذه المقدمات ليست بدئية ، وجود :

الأول : إن جمهور العقلاء المختبرين ، اتفقوا على أنه تعالى ليس بمتحيز ولا مختص بشئ من الجهات ، وأنه تعالى غير حال في السالم ، ولا مباين عنه في شئ من الجهات . ولو كان فساد هذه المقدمات معلوما بالبدئية ، لكان أطباق أكثر العقلاء على إنكارها ممسعا ، لأن الجمع العظيم من العقلاء لا يجوز إطباقهم على إنكار الضروريات . بل نقول : الفلاسفة اتفقوا على إثبات موجودات ، ليست بمتحيزة ، ولا حالة في المتحيز . مثل العقول والنفوس وأهلوي . بل زعموا : أن الشئ الذي يشير إليه كل إنسان بقوله أنا : موجود ، وليس بجسم ولا جسماني . ولم يقل أحد بأنهم في هذه الدعوى ، منكرون للبدئيات ، بل جمع عظيم من المسلمين ، اختاروا مذهبهم . مثل . معمر بن عباد السلمي من المعتزلة ، ومثل محمد بن النعمان (٨) من الرافضة ،

ومثل أبي القاسم الراغب ، وأبي حامد الغزالي من أصحابنا . وإذا كان الأمر كذلك ، فكيف يمكن أن يقال بأن القول بأن الله تعالى ليس بمتحيز ، ولا حال في المتحيز : قول مدفوع في بدائه العقول .

الثاني : إنا إذا عرضنا على العقل ، وجود موجود لا يكون حالا في العالم ولا مباينا عنه في شيء من الجهات الست ، وعرضنا على العقل أيضا أن الواحد نصف الاثنين ، وأن النفي والإثبات لا يجتمعان : وجدنا العقل متوقفا في المقدمة الأولى ، جازما في المقدمة الثانية . وهذا التفاوت معلوم بالضرورة . وذلك يدل على أن العقل غير قاطع في المقدمة الأولى لا بالنفي ولا بالإثبات . غاية ما في الباب : إنا نجد من أنفسنا ميلا إلى القول بأن كل ما سوى العالم ، لا بد وأن يكون حالا فيه ، أو مباينا عنه بالجهة والحيز . إلا أنا نقول : لما رأينا أن العقل لم يجزم بهذه المقدمة ، مثل جزمه بأن الواحد نصف الاثنين : علمنا أنه غير قاطع بأن ما سوى العالم ، لا بد وأن يكون حالا فيه ، أو مباينا عنه بالجهة ، بل هو مجوز لتقيضه . وإذا ثبت هذا فنقول : إن ذلك الظن إنما حصل بسبب أن الوهم والخيال لا يتصرفان إلا في المحسوسات . فلا جرم كان من شأنها أنهما يقضيان على كل شيء بالأحكام اللائقة بالمحسوسات . وهذا الميل^(٩) إنما جاء بسبب الوهم والخيال ، لا بسبب العقل البتة .

الثالث : إنا إذا قلنا : الموجود إما أن يكون متحيزا ، أو حالا في المتحيز ، أو لا متحيزا ولا حالا في المتحيز : وجدنا العقل قاطعا بصحة هذا التقسيم . ولو قلنا : الموجود إما أن يكون متحيزا ، أو حالا في المتحيز ، واقتصرنا على هذا القدر : علمنا بالضرورة . أن هذا التقسيم غير تام ، ولا منحصر وأنه لا يتم إلا بضم القسم الثالث . وهو أن يقال : وإما أن

(٩) فهذا الميل : ظوهذا المثل : خ

لا يكون متحيزا ، ولا حالا في المتحيز . وإذا كان الأمر كذلك ، علمنا بالضرورة : أن احتمال هذا القسم ، وهو وجود موجود ، لا يكون متحيزا ، ولا حالا في المتحيز : قائم في العقول من غير مدافعة ولا منازعة ، وأنه لا يمكن الجزم بنفيه ولا بإثباته إلا بدليل منفصل .

الرابع : إنا نعلم بالضرورة أن أشخاص الناس مشتركة في مفهوم الإنسانية . ومتباينة بخصوصياتها وتعييناتها . وما به المشاركة غير ما به الممايزة . وهذا يقتضى أن يقال : الإنسانية من حيث هي إنسانية : مجردة عن الشكل المعين (والحيز المعين) (١٠) فالإنسانية من حيث هي هي ، معقول مجرد (وإذا ثبت ذلك) (١١) فقد أخرج البحث والتفتيش عن المحسوس : ما هو معقول مجرد . وإذا كان كذلك ، فكيف يستبعد في العقل أن يكون خالق المحسوسات ، منزها عن لواحق الحس وعلائق الخيال ؟

الخامس : إن كل ماهية ، إذا (١٢) اعتبرناها بحدها وحقيقتها . فإننا قد نفعلها حال غفلتنا عن الوضع (١٣) والحيز فكيف والإنسان إذا كان مستغرق الفكر في تفهم أن حد العلم ما هو ؟ وحد الطبيعة ما هو ؟ فإنه في تلك الحالة يكون غافلا عن حقيقة الحيز والمقدار . فضلا عن أن يحكم بأن تلك الحقيقة لا بد وأن تكون مختصة بمحل أو بجهة . وهذا يقتضى أنه يمكننا أن نعقل الماهيات حال ذهولنا عن الحيز والشكل والمقدار .

(١٠) زيادة من خ

(١٢) فأننا اذا : ص

(١١) زيادة

(١٣) الوضع : ط الوضع : خ

السادس: وهو أن الواحد منا حال ما يكون مستغرق الفكر والرؤية ،
 في استخراج مسألة معضلة ، قد يقول في نفسه : إني قد حكمت بكذا
 (أو عقلت كذا) (١٤) فإل ما يقول في نفسه : إني (عقلت كذا) (١٥) أو حكمت
 بكذا : يكون عارفا بنفسه . إذ لو لم يكن عارفا بنفسه ، لا متنع منه أن
 يحكم على ذاته بأنه حكم بكذا ، أو عرف كذا ، مع أنه في تلك الحالة قد
 يكون غافلا عن معنى الحيز والجهة ، وعن معنى الشكل والمقدار ، فضلا
 عن أن يعلم كون ذاته في الحيز ، أو كون ذاته موصوفة بالشكل
 والمقدار . فثبت : أن العلم بالشئ قد يحصل عند عدم العلم بحيزه وشكله
 ومقداره . وذلك يفيد القطع بأن الشئ المجرد عن الوضع والجهة ، يصح
 أن يكون معقولا .

السابع: إنا نبصر الأشياء . إلا أن القوة الباصرة لا تبصر نفسها :
 وكذلك القوة الخيالية تتخيل الأشياء . إلا أن هذه القوة لا يمكنها أن
 تتخيل نفسها . فوجود للقوة الباصرة يدل على أنه لا يجب أن يكون كل
 شئ متخيلا . وذلك يفتح باب الاحتمال المذكور .

الثامن: إن خصومنا لا بد لهم من الاعتراف بوجود شئ على خلاف
 حكم الحس والخيال . وذلك لأن خصومنا في هذا الباب : إما الكرامية ،
 وإما الحنابلة .

أما الكرامية . فإننا إذا قلنا لهم : لو كان الله تعالى مشاراً إليه بالحس ،
 لكان ذلك الشئ إما أن يكون منقسما فيكون مركبا — وأتمم لا تقولون
 بذلك — وإما أن يكون غير منقسم ، فيكون في الصغر والحجارة ،

مثل النقطة التي لا تنقسم ، ومثل الجزء الذي لا ينجزاً — وأنتم لا تقولون :
بذلك —

وعند هذا الكلام قالوا : إنه واحد منزّه عن التركيب والتأليف ، ومع
هذا ، فإنه ليس بصغير ولا حقير . ومعلوم : أن هذا الذي التزموه مما
لا يقبله الحس والخيال ، بل لا يقبله العقل أيضاً . لأن المشار إليه بحسب
الحس ، إن حصل له امتداد في الجهات والأحياز ، كان أحد جانبيه مغايراً
للجانب الثاني . وذلك يوجب الانقسام في بديهية العقل . وإن لم يحصل له
امتداد في شيء من الجهات ، لا في اليمين ولا في اليسار ولا في الفوق
ولا في التحت ، كان نقطة غير منقسمة ، وكان في غاية الصغر والحقارة .
وإذا لم يبعد عنهم التزام كونه غير قابل للقسمة ، مع كونه عظيماً ، غير متناه في
الامتداد (مع أن هذا جمع بين ^(١٦)) النقي والإثبات ، ومدفوع ^(١٧) في بدائنه
العقول (فكيف حكموا بأن القول بكونه - تعالى - غير حال ، ولا مبين
عنه بحسب الجهة : مدفوع في بدائنه العقول ^(١٨)) ؟

وأما الخنابلة الذين التزموا الأجزاء والأبعاد ، فهم أيضاً معترفون
بأن ذاته تعالى مخالف لذوات هذه المحسوسات . فإنه تعالى لا يساوي هذه
الذوات في قبول الاجتماع والافتراق والتغير والفناء ، والصحة والمرض ،
والحياة والموت . إذ لو كانت ذاته - تعالى - مساوية لسائر الذوات في هذه
الصفات ، لزم : إما افتقاره إلى خالق آخر - وعلى هذا يلزم التسلسل ^(١٩) -
أو يلزم القول بأن الإمكان والحدوث غير محوج إلى الخالق - وذلك يلزم
منه نفي الصانع - فثبت : أنه لا بد لهم من الاعتراف بأن خصوصية ذاته -

(١٦) كان هذا جمعاً بين : ط (١٧) ومدفوعاً في بداية العقول : ط

(١٨) زيادة منه : ط (١٩) ولزم التسلسل : ص

التي بها امتازت عين سائر الذوات - (٢١) لا يصل الوهم والخيال إلى كنهها .
وذلك اعتراف بشيئ أمر على خلاف ما يحكم به الوهم ويقضى به الخيال .
وإذا كان الأمر كذلك ، فأى استبعاد في وجود موجود غير حال في العالم
ولا مبين بالجهة للعالم ، وإن كان الوهم والخيال لا يمكنهما إدراك هذا
الموجود ؟

وأيضاً : فعمدة مذهب الخنابلة أنهم متى تمسكوا بآية أو بخبر (٢٢) يوم
ظاهرة شيئاً من الأعضاء والجوارح ، صرحوا بأننا ثبت هذا المعنى لله
تعالى على خلاف ما هو ثابت للخلق . فثبتوا لله — تعالى — وجهاً ،
على خلاف (٢٣) وجوه الخلق ، وبدأ على خلاف أيدي الخلق . ومعلوم
أن اليد والوجه بالمعنى الذي ذكروه مما لا يقبله الخيال والوهم . فإذا
هقل إنبات ذلك على خلاف الوهم والخيال . فأى استبعاد في القول بأنه
تعالى موجود ، وليس داخل العالم ولا خارج العالم . وإن كان الوهم والخيال
قاصرين عن إدراك هذا الموجود ؟

التاسع : إن أهل التشبيه قالوا : العالم والبارئ موجودان . وكل موجودين
فإما أن يكون أحدهما حالاً في الآخر أو مبايناً عنه . قالوا : والقول
بوجوب (٢٤) هذا المحصر معلوم بالضرورة . قالوا : والقول بالحلول محال (٢٥)
فتعين كونه مبايناً للعالم بالجهة . وبهذا الطريق احتجوا بكونه تعالى مختصاً
بالهيز والجهة . وأهل الدهر . قالوا : العالم والبارئ موجودان . وكل
موجودين فإما أن يكون وجودهما معاً أو أحدهما قبل الآخر . ومحال
أن العالم والبارئ معاً . وإلا لزم . إما قدم العالم ، أو حدوث البارئ . وهما

(٢٠) مالا : ص

(٢١) خبر : خ

(٢٢) بوجود : خ

(٢٣) بخلاف : ظ

(٢٤) القول بالحلول فمحال : خ

محالان . فثبت : أن الباري قبل العالم . ثم قالوا : والعلم الضروري حاصل .
بأن هذه القبلية لا تكون إلا بالزمان والمدة . وإذا ثبت هذا فتقدم الباري .
(على العالم) (٢٥) إن كان بمدة متناهية ، لزم حدوث الباري . وإن كان بمدة .
لا أول لها ، لزم كون المدة قديمة . فانتجوا بهذا الطريق : قدم المدة والزمان .

فنقول : حاصل هذا الكلام : أن المشبهة زعمت أن مباينة الباري تعالى
عن العالم ، لا يعقل حصولها إلا بالجهة . و أنتجوا منه : كون الإله في الجهة .
وزعمت الدهرية : أن تقدم الباري (تعالى) (٢٦) على العالم ، لا يعقل حصوله .
إلا بالزمان . و أنتجوا منه : قدم المدة . وإذا ثبت هذا فنقول : حكم الخيال
في حق الله تعالى ، إما أن يكون مقبولا أو غير مقبول . فإن كان مقبولا ،
فالمشبهة يلزم عليهم مذهب الدهرية ، وهو أن يكون الباري (تعالى) (٢٧) متقدما
على العالم بمدة غير متناهية ، ويلزمهم القول بكون الزمان أزليا . والمشبهة
لا يقولون بذلك . والدهرية يلزم عليهم مذهب المشبهة - . وهو مباينة
الباري (تعالى) (٢٨) عن العالم بالجهة والمكان - فيلزمهم القول بكون الباري
(تعالى) (٢٩) مكانيا - وهم لا يقولون به - فصار هذا التناقض (٣٠) وارداً
على الفريقين .

وأما إن قلنا : حكم الوهم والخيال غير مقبول البتة في ذات الله تعالى وفي
صفاته . فحينئذ نقول : قول المشبهة : إن كل موجودين فلا بد وأن يكون
أحدهما حالا في الآخر ، أو مباينا عنه بالجهة : قول خيالي باطل ، وقول
الدهرية (٣١) بأن تقدم الباري (تعالى) (٣٢) على العالم ، لا بد وأن يكون بالمدة .

(٢٥) زيادة من خ.	(٢٦) من خ	(٢٧) من خ
(٢٨) من خ	(٢٩) من خ	(٣٠) النقض : ط
(٣١) الدهرية : ص	(٣٢) من خ	

والزمان : قول خيالي باطل . وذلك هو قول أصحابنا أهل التوحيد والتنزيه ،
الذين عزلوا حكم الوهم والخيال عن (٣٣) ذات الله تعالى وصفاته . وذلك هو
المنهج القويم ، والصراط المستقيم .

العاشر : إن معرفة أفعال الله تعالى وصفاته ، أقرب إلى العقول ، من
معرفة ذات الله تعالى . ثم المشبهة وافقونا على أن معرفة أفعال الله تعالى
وصفاته ، على خلاف حكم الحس والخيال .

أما تقرير هذا المعنى في أفعال الله تعالى فذلك من وجوه :

أحدها : إن الذي شاهدناه هو تغير الصفات ، مثل انقلاب الماء والأتربة
نباتا ، وانقلاب النباتات جزء بدن حيوان (٣٤) . فأما حدوث الدواب (٣٥)
ابتداء ، من غير سبق مادة وطينة : فهذا شيء ما شاهدناه البتة ، ولا يقضى
بجوازهم وهمنا وخيالنا ، مع أننا سلمنا أنه تعالى هو المحدث للدواب ابتداء ،
من غير سبق مادة وطينة .

وثانيها : إنا لا نعقل حدوث شيء وتكوينه ، إلا في زمان مخصوص .
ثم حكمنا بأن الزمان حدث لا في زمان البتة .

وثالثها : إنا لا نعقل فاعلا يفعل ، بعد ما لم يكن فاعلا ، إلا لتغير حالة
وتبدل صفة ، ثم إنا اعترفنا بأنه تعالى خلق العالم من غير شيء من ذلك (٣٦) .

(ورابعها : إنا لا نعقل فاعلا يفعل فعلا ، إلا ل جلب منفعة ، أو لدفع
مضرة . ثم إنا اعترفنا : بأنه تعالى خالق العالم لغير شيء من هذا (٣٧))

(٣٥) الذوات : هـ

(٣٤) الإنسان : ط

(٣٣) في : خ

(٣٧) سقط : خ

(٣٦) هذا : خ

وأما تقرير هذا المعنى فى الصفات . فذلك من وجوه :

أحدها : إنا لانهقل ذاتنا (تكون عالمة) (٣٨) بمعلومات لانهاية لها على التفصيل دفعة (واحدة) (٣٩) فإننا إذا جربنا أنفسنا ، وجدناها فى اشتغلت باستحضار معلوم معين ، امتنع عليها (٤٠) فى تلك الحالة ، استحضار معلوم آخر . ثم إنا مع ذلك نعتقد : أنه - تعالى - عالم بما لانهاية له من المعلومات على التفصيل من غير أن يحصل فيه اشتباه والتباس . فكان كونه - تعالى - عالماً بجميع المعلومات : أمراً على خلاف مقتضى الوهم والخيال .

وثانيها : إنا نرى أن كل من فعل فعلاً ، فلا بد له من آلة وأداة ، وأن الأفعال الشاقة تكون سبباً للكلالة والمشقة لذلك الفاعل . ثم إنا نعتقد : أنه - تعالى - يدبر من العرش إلى ما تحت الثرى ، مع أنه منزّه عن المشقة والغوب والكلالة .

وثالثها : إنا نعتقد : أنه يسمع أصوات الخلق من العرش إلى ما تحت الثرى ، ويرى الصغير والكبير ، فوق أطباق السموات العلى ، وتحت الأرضين السفلى . ومعلوم : أن الوهم البشرى ، والخيال الإنسانى ، قاصران عن الاعتراف بهذا الوجود . مع أننا نعتقد أنه (سبحانه و(٤١)) تعالى : كذلك ،

فثبت : أن الوهم والخيال قاصران عن معرفة أفعال الله — سبحانه وتعالى — وصفاته . ومع ذلك فإننا نثبت الأفعال والصفات على مخالفة

(٣٨) يكون عالماً : ط (٣٩) من خ

(٤٠) عليه : خ (٤١) من خ

اليوم والخيال . وقد ثبت : أن معرفة كنه الذات أعلي وأجل وأغمض ،
من معرفة كنه الصفات . ولما عزلنا الوهم والخيال في معرفة (الصفات (٤٢))
والأفعال ، فلأن نمر لهما في معرفة الذات (كان (٤٣)) أولى وأحرى .

فهذه الدلائل العشرة : دالة على أن كونه - سبحانه وتعالى - منزّه
عن الحيز والجهة : ليس أمراً يدفعه صريح العقل . وذلك هو تمام المطلوب
(وبالله التوفيق (٤٤))

ونختم هذا الباب : بما روى عن « أرسطاطاليس (٤٥) » أنه
كتب في أول كتابه في الإلهيات : « من أراد أن يشرع في المعارف
الإلهية ، فليستحدث لنفسه فطرة أخرى » (٤٦)

قال الشيخ (٤٧) - رضى الله عنه - : « وهذا الكلام موافق للوحي
والنبوة . فإنه ذكر مراتب تكون الجسد في قوله تعالى : « ولقد خلقنا
الإنسان من سلالة من طين (٤٨) » ، فلما آل الأمر إلى تعلق الروح (٤٩)

(٤٢) سقط : خ (٤٣) كان : من خ (٤٤) سقط : خ

(٤٥) أرسطاطاليس : ط وهو أرسطو .

(٤٦) إذا أوجب استحداث فطرة أخرى فلماذا إذن يدل على
وجود الله ؟

(٤٧) الشيخ هو ابن سينا الرئيس . وفي المخطوطة هكذا : فطرة
أخرى . قال تغمده الله برحمته : هذا الكلام ... الخ .

(٤٨) المؤمنون ١٢

(٤٩) إذا كان الحيوان المنوى ميتا - أى خالى من الروح - فكيف
تحبل الأنثى ؟ ومعنى « خلقا آخر » : أى خلقا مباينا للخلق الأول . مثل :
أن صار حيوانا وكان جهادا . وقد احتج به أبو حنيفة رحمه الله فمن
غصب بيضة فافرخت عنده . قال : يضمن البيضة ، ولا يرد الفرخ ، لأنه
خلق آخر سوى البيضة .

بالبدن . قال : ثم أنشأناه خلقاً آخر ، وذلك كالتنبية على أن كيفية تعلق الروح بالبدن ، ليس مثل انقلاب النطفة من حال إلى حال ، بل هذا نوع آخر ، مخالف لتلك الأنواع المتقدمة . فلهذا السبب قال د : ثم أنشأناه خلقاً آخر ، وكذلك الإنسان إذا تأمل في أحوال الأجرام السفلية والعلوية وتأمل في صفاتها . فذلك له قانون . فإذا أراد أن ينتقل منها إلى معرفة الربوبية . وجب أن يستحدث لنفسه فطرة أخرى ، وعقلاً (٥٠) . آخر ، بخلاف العقل الذى به اهتدى إلى معرفة الجسمانيات .

وهذا آخر الكلام فى هذه المقدمة . وبالله التوفيق .

المقدمة الثانية

فى

أنه ليس كل موجود يجب أن يكون له نظير وشبيه ،
وأنه ليس يلزم من نفي النظر والشبيه ، نفي ذلك الشيء

وبدل (٥١) عليه وجوه :

الحجة الأولى : إن بديهية العقل لا تستبعد وجود موجود ،
موصوف بصفات مخصوصة ، بحيث يكون كل ما سواه مخالفاً له فى
تلك الخصوصية . وإذا لم يكن هذا مدفوعاً فى بدائه العقول ، علمنا أنه
لا يلزم من عدم نظير الشيء . عدم ذلك الشيء .

(٥٠) ونهجا : خ

(٥١) المقدمة الثانية : أنه ليس كل موجود ... الخ : ط . المقدمة

الثانية : اعلم أنه ليس ... الخ : خ

الحجة الثانية : هي إن وجود الشيء . إما أن يتوقف على وجود ما شابهه ، أولا يتوقف . والاول باطل (لأن الشبهين (٥٢) لو كانا متشابهين ، وجب استواءهما في جميع اللوازم . فيلزم من توقف وجود هذا ، على وجود الثاني ، توقف وجود الثاني على وجود الاول . بل توقف كل واحد منهما على نفسه . وذلك محال في بدائه العقول (فثبت : أنه لا يتوقف وجود الشيء على وجود نظيره . فلا يلزم من نفى النظر فيه) (٥٣)

الحجة الثالثة : هي أن نعيم كل شيء من حيث إنه هو : ممتنع : الحصول في غيره . وإلا لكان ذلك الشيء ، عين غيره . وذلك باطل في بدائه العقول . فثبت أن نعيم كل شيء من حيث إنه هو ، ممتنع الحصول في غيره . فعلينا أن عدم النظر والمساوى ، لا يوجب القول بعدم الشيء ، وظهر فساد قول من يقول : إنه لا يمكننا أن نعقل وجود موجود لا يكون متصلا بالعالم ، ولا منفصلا عنه ، إلا إذا وجدنا له نظيراً . فإن عندنا : الموصوف بهذه الصفة ليس إلا الله (سبحانه) (٥٤) تعالى ، وبيننا : أنه لا يلزم من عدم النظر والشبيه ، عدم الشيء . فثبت : أن هذا الكلام ساقط بالكلية (وبالله التوفيق) (٥٥)

(٥٣) ما بين القوسين : ساقط من خبر

(٥٢) لانهما : خ

(٥٥) سقط : خ

(٥٤) من خ

المقدمة الثالثة في اختلاف القائلين بأن الله جسم

اعلم (٥٦) : أن القائلين بأنه تعالى — جسم . اختلفوا . فمنهم من يقول :
إنه (تعالى) (٥٧) على صورة الإنسان . ثم المنقول عن مشبهة الأمة : إنه
على صورة (الإنسان الشاب) (٥٨) وعن مشبهة اليهود أنه على صورة إنسان
شيخ . وهم لا يجوزون الانتقال والذهاب والمجيء على الله تعالى . وأما
المحققون من المشبهة . فالمنقول عنهم أنه تعالى على صورة نور من الأنوار .
وفكر أبو معشر المنجم أن سبب إقدام (الناس) (٥٩) على اتخاذ عبادة
الأوثان ديناً لأنفسهم : هو أن القوم في الدهر — الأول (٦٠) كانوا على
مذهب المشبهة ، وكانوا يعتقدون أن إله العالم نور عظيم . فلما اعتقدوا ذلك
اتخذوا وثناً — هو أكبر الأوثان — على صورة الإله ، وأوثاناً أخرى —
أصغر (٦١) من ذلك الوثن . — على صورة الملائكة ، واشتغلوا بعبادة هذه
الأوثان . على اعتقاد أنهم يعبدون الإله والملائكة . فثبت أن (دين (٦٢)
عبادة الأصنام ، كالفرع على مذهب المشبهة . واعلم أن كثيراً من هؤلاء
يمنع من جواز الحركة والسكون على الله (سبحانه) (٦٣) وتعالى .

(٥٦) المقدمة الثالثة : اعلم أن القائلين ... الخ : ص

(٥٧) تعالى : سقط خ

(٥٨) الإنسان الشاب : ط ، شاب : خ

(٥٩) الناس : سقط خ (٦٠) الأقدم : ط

(٦١) على أصغر : ط (٦٢) دين : سقط خ

(٦٣) من خ

وأما الكرامية فهم لا يقولون بالأعضاء والجوارح . بل يقولون : إنه مختص بما فوق العرش . ثم إن هذا المذهب يحتمل وجوهاً ثلاثة (فإنه تعالى (٦٤) إما أن يقال (إنه (٦٥) ملاق للعرش . وإما أن يقال : إنه مباين عنه بعيد متناه . وإما أن يقال : إنه مباين (عنه (٦٦) بعيد غير متناه . وقد ذهب إلى كل واحد من هذه الأقسام الثلاثة طائفة من الكرامية . واختلفوا أيضاً : في أنه تعالى مختص بتلك الالهات لذاته ، أو لمعنى قديم ؟ بينهم اختلاف في ذلك .

فهذا تمام الكلام في المقدمات (وبالله التوفيق (٦٧) .

(٦٤) فإنه تعالى : سقط خ

(٦٥) انه : من ط .

(٦٦) عنه : خ .

(٦٧) وبالله التوفيق : سقط خ

الفصل الثانى

فى

تقرير الدلائل السمعية على أنه سبحانه وتعالى ،
منزه عن الجسمية والحيز والجهة

· ويدل عليه وجوه :

الحجة الأولى : قوله تعالى :

« قل هو الله أحد • الله الصمد • لم يلد ولم يولد • ولم يكن له كفواً
أحد » (١) واعلم : أنه قد اشتهر فى التفسير : أن النبى صلى الله عليه وسلم
سئل عن ماهية ربه ، وعن نعمته وصفته ؟ فانتظر الجواب من الله تعالى
فأنزل الله (سبحانه و) (٢) تعالى هذه السورة . إذ اعرفت هذا (٣) فنقول : هذه
السورة يجب أن تكون من المحكمات ، لا من المتشابهات . لأنه تعالى
جعلها جواباً عن سؤال السائل (٤) وأنزلها عند الحاجة . وذلك يقتضى
كونها من المحكمات ، لا من المتشابهات . وإذا ثبت هذا ، وجب الجزم بأن
كل مذهب يخالف هذه السورة يكون (٥) باطلاً . فنقول : إن قوله تعالى :
« أحد » يدل على نفى الجسمية ، ونفى الحيز والجهة . أما دلالة على أنه تعالى
ليس بجسم ، فذلك لأن الجسم أقله أن يكون مركباً من جوهرين ، وذلك

(١) سورة الاخلاص

(٢) من خ

(٣) ذلك : ط

(٤) عن سؤال المتشابه ، بل وأنزلها : ط

(٥) كان : خ

ينافي الوحسة (ولما كان) قوله (٦) ، أحد ، :مبالغة في الواحدية ، كان قوله «أحد» منافياً للجمعية .

وأما دلالة على أنه ليس بجوهر . فنقول : أما الذين ينكرون الجوهر الفرد (فإنهم) (٧) يقولون : إن كل متحيز ، فلا بد وأن يتميز أحد جانبيه عن الثاني . وذلك لأنه لا بد من أن يتميز يمينه عن يساره ، وقدامه عن خلفه ، وفوقه عن تحته . وكل ما يتميز فيه شيء عن شيء ، فهو منقسم ، لأن يمينه موصوف بأنه يمين لا يسار ، ويساره موصوف بأنه يسار لا يمين . فلو كان يمينه عين يساره ، لاجتمع في الشيء الواحد : أنه يمين ، وليس بيمين ، ويسار ، وليس بيسار . فيلزم اجتماع النقي والإثبات في الشيء الواحد . وهو محال ، قالوا : فثبت : أن كل متحيز فهو منقسم ، وثبت : أن كل منقسم فهو ليس بأحد . ولما كان الله (سبحانه و) (٨) تعالى موصوفاً بأنه أحد ، وجب أن لا يكون متحيزاً أصلاً ، وذلك ينفي كونه جوهرًا .

وأما الذين يشبّهون الجوهر الفرد ، فإنه لا يمكنهم الاستدلال على نفي كونه تعالى جوهرًا من هذا الاعتبار ، ويمكنهم أن يحتجوا بهذه الآية على نفي كونه جوهرًا ، من وجه آخر . وبيانه : هو أن الأحاد كما يراد به نفي التركيب والتأليف في الذات ، فقد يراد به أيضا : نفي الضد والند . فلو كان تعالى جوهرًا فردًا ، لسكان كل جوهر فرد : مثلاً له . وذلك ينفي كونه أحداً . ثم أكدوا هذا الوجه بقوله تعالى : «ولم يكن له كفواً أحد» . ولو كان جوهرًا ، لسكان كل جوهر فرد : كفواً له . فدلّت هذه السورة من الوجه الذي قررناه : على أنه تعالى ليس بجسم ، ولا بجوهر . وإذا ثبت أنه تعالى ليس بجسم ولا بجوهر ، وجب أن لا يكون في شيء من الأحياء

والجہات . لأن كل ما كان مختصا بحيز وجهة ، فإن كان منقسما كان جنسا — وقد بينا لإبطال ذلك — وإن لم يكن منقسما ، كان جوهرافردا — وقد بينا أنه باطل — ولما بطل القسمان ، ثبت : أنه يمتنع أن يكون في جهة أصلا ، فثبت : أن قوله تعالى « أحد » يدل دلالة قطعية على أنه تعالى ليس بجسم ولا بجوهر ، ولا في حيز وجهة أصلا .

واعلم : أنه تعالى ، كما نص على أنه (تعالى) (٩) واحد ، فقد نص (أيضا) (١٠) على البرهان الذي لأجله يجب الحكم بأنه أحد . وذلك أنه قال : « هو الله أحد » وكونه لها يقتضى كونه غنيا عما سواه ، وكل مركب فإنه مفتقر إلى كل واحد من أجزائه ، وكل واحد من أجزائه : غيره ، فكل مركب فهو مفتقر إلى غيره ، وكونه لها يمنع من كونه مفتقرا إلى غيره . وذلك يوجب القطع بكونه أحدا . وكونه أحدا يوجب القطع بأنه ليس بجسم ولا جوهر ولا في حيز وجهة . فثبت : أن قوله تعالى : « هو الله أحد » : برهان قاطع على ثبوت هذه المطالب .

وأما قوله (سبحانه وتعالى) (١١) : « الله الصمد » فالصمد هو المصمود إليه في الحوائج ، وذلك يدل على أنه ليس بجسم ، وعلى أنه غير مختص بالحيز والجهة .

أما بيان دلالة على نفي الجسمية فن وجوه :

الأول : إن كل جسم فهو مركب ، وكل مركب فهو محتاج إلى كل واحد من أجزائه ، وكل واحد من أجزائه غيره . فكل مركب فهو محتاج

(١٠) أيضا من خ

(٩) تعالى : سقط خ

(١١) من خ

إلى غيره ، والمحتاج إلى الغير لا يكون غنيا محتاجا (إله) (١٢) فلم يكن صمدا مطلقا .

الثاني : لو كان مركبا من الجوارح والأعضاء (١٣) لاحتاج في الإبصار إلى العين ، وفي الفعل إلى اليد ، وفي المشي إلى الرجل . وذلك ينافى كونه صمدا مطلقا .

الثالث : إنا نقيم الدلالة على أن الأجسام متماثلة : الأشياء المتماثلة يجب اشتراكها في اللوازم . فلو احتاج بعض الأجسام إلى بعض ، لزم كون الكل محتاجا إلى ذلك الجسم ، ولزم أيضا كونه محتاجا (ذلك الجسم ، ولزم أيضا كونه محتاجا) (١٤) إلى نفسه . وكل ذلك محال ، ولما كان ذلك محالا ، وجب أن لا يحتاج إلى (١٥) شيء من الأجسام . ولو كان كذلك ، لم يكن صمدا على الإطلاق .

وأما بيان دلالاته على أنه تعالى منزّه عن الحيز والجمّة : فهو أنه (سبحانه) (١٦) تعالى لو كان مختصا بالحيز والجمّة ، لكان إما أن يكون حصولا في الحيز المعين واجبا ، أو جائزا . فإن كان واجبا فيمتدّ يكون ذاته تعالى مفتقرا في الوجود والتحقق ، إلى ذلك الحيز المعين . وذلك (١٧) الحيز المعين ، يكون غنيا عن ذاته المخصوص . لأننا لو فرضنا عدم حصول

(١٢) إلى غيره : ط . والمعنى : لا يكن غنيا يحتاج الناس إليه .

(١٣) والأعراض : خ

(١٤) ما بين القوسين : زيادة من خ

(١٥) اليه : ط (١٦) من خ

(١٧) وأما ذلك الحيز المعين فأنه : ط

ذات الله تعالى في ذلك الحيز المعين ، لم يبطل ذلك الحيز أصلا . وعلى هذا التقدير يكون تعالى محتاجا إلى ذلك الحيز ، فلا يكون (١٨) صمدا على الإطلاق . وأما إن كان حصوله في الحيز المعين جائزا لا واجبا ، فيثبت يفتقر إلى تخصص يخصه بالحيز المعين . وذلك يوجب كونه محتاجا ، وينافي كونه صمدا .

وأما قوله تعالى : « ولم يكن له كفوا أحد » فهذا أيضا يدل على أنه ليس بجسم ولا جوهر ، لأننا سنقيم الدلالة على أن الجواهر متماثلة . فلو كان تعالى جوهرًا ، لكان مثلا لجميع الجواهر فكان كل واحد من الجواهر : كغوا له . ولو كان جسما لسكان مؤلفا من الجواهر . لأن الجسم يكون كذلك وحينئذ يعود الإلزام المذكور . فثبت : أن هذه السورة من أظهر الدلائل على أنه تعالى ليس بجسم ولا بجوهر ، ولا حاصل في مكان وحين (١٩)

وإعلم : أنه كما أن الكفار لما سألوا الرسول ﷺ عن صفة ربه ، وأجاب الله بهذه السورة ، الدالة على كونه تعالى منزها عن أن يكون جسما أو جوهرًا أو مختصا بالمكان ، فكذلك فرعون سأل موسى عليه السلام عن صفة الله تعالى . فقال : « وما رب العالمين » (٢٠) ثم إن موسى لم يذكر الجواب عن هذا السؤال ، إلا بكونه تعالى خالقا للناس ومدبرا لهم ، وخالقا للسموات والأرض ومدبرا لها . وهذا أيضا من أقوى الدلائل على أنه تعالى ليس بمتحيز ولا في جهة . لأننا سنبين إن شاء الله تعالى أن كون الشيء حجما ومتحيزا ، هو عين الذات ونفسها وحقيقتها ؛ لا أنه صفة قائمة بالذات ، وأما كونه خالقا للأشياء ومدبرا لها فهو صفة .

(١٨) فلم يكن : ص

(١٩) وفي النوراة « ليس مثل الله » في ترجمة البروتستانت ، وفي

ترجمة الكاثوليك : « لا كفاء لله » (تث ٣٣ : ٢٦) .

(٢٠) الشعراء ٢٢

وافظة « ما » سؤال عن الماهية ، وطلب للحقيقة . فلو كان تعالى متحيزاً ، لكان الجواب عن قوله « وما رب العالمين » ؟ : بذكر كونه متحيزاً : أولى من الجواب عنه بذكر كونه خالقاً . ولو كان (الأمر) (٢١) كذلك ، لكان جواب موسى عليه السلام خطأ ، ولكان طعن فرعون بأنه مجنون لا يفهم السؤال ، ولا يذكر في مقابلة السؤال ما يصلح أن يكون جواباً : متجهاً لازماً . ولما بطل ذلك ، علمنا أنه تعالى ما كان متحيزاً . فلا جرم ما كان يمكن تعريف حقيقته سبحانه وتعالى إلا بأنه خالق مدبر . فلا جرم كان جواب موسى عليه السلام صحيحاً ، وكان سؤال فرعون ساقطاً فاسداً . فثبت : أنه كما أن جواب محمد ﷺ عن سؤال الكفار عن صفة الله تعالى : يدل على تنزيه الله تعالى عن التحيز ، فكذلك جواب موسى عليه السلام (عن سؤال فرعون عن صفة الله تعالى : يدل على تنزيه الله تعالى) (٢٢)

(أما الخليل ﷺ فقد حكى الله تعالى (٢٣)) عنه في كتابه : بأنه استدل بحصول التغير (٢٤) في أحوال الكواكب : على حدوثها . ثم قال عند تمام الاستدلال : « وجهت وجهي ، للذي فطر السموات والأرض ، حنيفاً » (٢٥)

واعلم : أن هذه الواقعة تدل على تنزيه الله تعالى وتقديسه عن التحيز والجهة .

أما دلالتها على تنزيه الله تعالى عن التحيز ، فمن وجوه :

أحدهما : إغماصين إن شاء الله تعالى : أن الأجسام متناهية وإذا ثبت ذلك ،

(٢١) الأمر : من خ (٢٢) ما بين القوسين من خ

(٢٣) من أما الخليل إلى نهاية القوس : سقط خ

(٢٤) التحيز : خ

(٢٥) الانعام ٧٩ وفي ط حنيفاً مسلماً وهما يسقط من خ

فنقول : ما تصح على أحد المثليين ، وجب أن يصح على المثل الآخر . فلو كان تعالى جسماً أو جوهرآ ، وجب أن يصح عليه كل ما يصح على غيره . وأن يصح على غيره كل ما يصح عليه . وذلك يقتضى جواز التغير عليه : ولما حكم الخليل عليه السلام بأن المتغير من حال إلى حال ، لا يصلح للإلحية ، وثبت أنه لو كان جسماً لصح عليه التغير : لزم القطع بأنه تعالى ليس بمتحيز أصلاً .

الثاني : إنه عليه السلام قال عند تمام الاستدلال « وجهت وجهي للذي فطر السموات والأرض ، فلم يذكر من صفات الله تعالى إلا كونه خالقاً للعالم ، والله تعالى مدحه على هذا الكلام ، وعظمه . فقال : « وتلك حججنا آياتنا » إبراهيم على قومه ، ورفع درجات من نشاء (٢٦) ، ولو كان إله العالم جسماً موصوفاً بمقدار مخصوص وشكل مخصوص ، لما كمل العلم به تعالى ، إلا بعد العلم بكونه جسماً متحيزاً . ولو كان كذلك لما كان مستحقاً للمدح والتعظيم ، بمجرد معرفة كونه خالقاً للعالم . ولما كان هذا القدر من المعرفة كافياً في كمال معرفة الله تعالى : دل ذلك على أنه تعالى . ليس بمتحيز .

الثالث : إنه تعالى لو كان جسماً ، لسكان كل جسم مشاركاً له في تمام المشاهدة . فالقول بكونه تعالى جسماً ، يقتضى إثبات الشريك لله تعالى . وذلك يناقض قوله : « وما أنا من المشركين » (٢٧) ، فثبت بما ذكرناه : أن العظماء من الأنبياء - صلوات الله عليهم - كانوا قاطعين بتنزيه الله تعالى . وتقديسه عن الجسمية والجوهرية (والجهة . وبالله التوفيق) (٢٨)

الحجة الثانية من القرآن : قوله تعالى : « ليس كمثله شيء » (٢٩)

(٢٦) الأنعام ٨٢ (٢٧) الأنعام ٧٨ (٢٨) سقط من خ (٢٩) الشورى ١١

ولو كان جسماً ، لكان مثلاً لسائر الأجسام في تمام الماهية . لأننا سنبين
(إن شاء الله تعالى بالدلائل الباهرة (٣٠)) أن الأجسام كلها متماثلة . وذلك
كالمناقض لهذا النص . فإن قيل : لم لا يجوز أن يقال : إنه تعالى ، وإن كان
جسماً ، إلا أنه مخالف لغيره من الأجسام . كما أن الإنسان والفرس ،
وإن اشتركا في الجسمية ، لكنهما مختلفان في الأحوال والصفات . وبما (٣١)
لا يجوز أن يقال : الفرس مثل الإنسان ، فكذا هنا ؟

والجواب من وجهين :

الأول : لأننا سنقيم الدلالة (إن شاء الله تعالى (٣٢)) على أن الأجسام
كلها متماثلة في تمام الماهية (وعليه (٣٣)) فلو كان تعالى جسماً ، لكان ذاته
مثلاً لسائر الأجسام . وذلك مخالف لهذا النص . والإنسان والفرس .
ذات كل واحد منهما مماثلة لذات الآخر . والاختلاف إنما وقع في الصفات
والأعراض والذاتان إذا كانتا متماثلتين ، كان اختصاص كل واحدة منهما
(بصفاتها المخصوصة يكون) (٣٤) من الجائزات ، لا من الواجبات . لأن
الأمور المتماثلة في تمام الذات والماهية ، لا يجوز اختلافها في اللوازم . فلو
كان الباري تعالى جسماً ، لوجب أن يكون اختصاصه بصفاته المخصوصة من
الجائزات . ولو كان كذلك لزم افتقاره إلى المدبر والمخصص . وذلك يبطل
القول بكونه تعالى إله العالم .

الثاني : إن بتقدير أن يكون هو تعالى مشاركاً لسائر الأجسام في
الجسمية ، ومخالفاً لها في ماهيته (٣٥) المخصوصة (فهذا يوجب) (٣٦) وقوع

(٣٠) بالدلائل الباهرة ان شاء الله تعالى : خ

(٣١) ولا يجوز : ص (٣٢) من خ (٣٣) زيادة

(٣٤) بصفاته المخصوصة من الجائزات : ط

(٣٥) الماهية : ط (٣٦) يجب : ط

الكثرة في ذات الله تعالى . لأن الجسمية مشترك فيما بين الله (تعالى) (٣٧) .
وبين غيره ، وخصوصية ذاته غير مشتركة فيما بين الله تعالى وبين غيره ،
وما به المشاركة غير ما به الممايزة . وذلك يقتضى وقوع التركيب في ذاته
الخصوصية . وكل مركب ممكن - لا واجب - على ما بيناه - فثبت : أن هذا
السؤال ساقط (والله أعلم) (٣٨)

الحجة الثالثة : قوله تعالى : **وأنتم الفقراء** ، (٣٩) دلت (٤٠) ،
هذه الآية على كونه تعالى غنياً ، ولو كان جسمياً لما كان غنياً . لأن كل
جسم مركب . وكل مركب محتاج إلى كل واحد من أجزائه . وأيضاً :
لو وجب اختصاصه بالجهة ، لكان محتاجاً إلى الجهة . وذلك يقدح في
كونه غنياً على الإطلاق .

الحجة الرابعة : قوله تعالى **ولا إله إلا هو** ، الحى القيوم (٤١) .
والقيوم (مبالغة في كونه (٤٢)) غنياً عن كل ما سواه . وكونه مقوماً لغيره :
عبارة عن احتياج كل ما سواه إليه . فلو كان جسمياً لكان هو مفتقراً
إلى غيره . وهو جزؤه . ولكان غيره غنياً عنه . وهو جزؤه . وحينئذ
لا يكون قيوماً . وأيضاً : لو وجب حصوله فى شيء من الأحياء ، لكان
مفتقراً محتاجاً إلى ذلك الحيز . فلم يكن قيوماً على الإطلاق .

فإن قيل : أستم تقولون : إنه (تعالى) (٤٣) : يجب أن يكون
موصوفاً بالعلم ، ولم يقدح ذلك عندكم في كونه قيوماً ؟ فلم لا يجوز أيضاً
أن يقال : إنه يجب أن يحصل في حيز معين ، ولم يقدح ذلك في كونه قيوماً ؟

(٣٧) تعالى من خ : (٣٨) سقط : خ (٣٩) محمد ٣٨

(٤٠) دل هذه : ط (٤١) البقرة ١٥٥

(٤٢) من يكون : ط (٤٣) من خ

قيل : عندنا أن ذاته كالموجب لتلك الصفة ، وذلك (لا) يقدح (٤٤) في وصف الذات بكونه قيوما ، أما ههنا فلا يمكن أن يقال : إن ذاته توجب ذلك الحيز المعين . لأن بتقدير أن لا يكون حاصلا في ذلك الحيز ، لم يلزم بطلان ذلك ولا عدمه ، فكان الحيز غنيا عنه ، وكان هو مفتقرا إلى ذلك الحيز . فظهر الفرق (والله أعلم) (٤٥)

الحجة الخامسة : قوله تعالى : « هل تعلم له سميا » (٤٦) ؟ قال ابن عباس (رضي الله عنه) (٤٧) : « هل تعلم له مثلا » ، ولو كان متجيزا ، لكان كل واحد من الجواهر مثلا (له) (٤٨)

(٤٤) وذلك يقدح : خ

(٤٥) والله أعلم : سقط خ (٤٦) مريم ٦٥

(٤٧) رضى الله عنه : سقط خ

(٤٨) له من خ وقوله تعالى : « هل تعلم له سميا » لا معناه :

١ — أن الكفار كانوا يسمون الأصنام : آلهة . ويسمونها الصنم : اله ولكن لم يسموا أى صنم : الله . فبكون المعنى : لا أحد من الكفار سمي صنمه : الله فهل تعلم له سميا ، أى لا يوجد اله : اسمه الله الا الله تعالى . كما قال عن يحيى عليه السلام « لم نجعل له من قبل سميا » أى لم يسم به أحد قبله . وهذا المعنى بعيد . ٢ — أن أهل الحق لم يظهر فيهم من عبد غير الله وسماه باسم الله . وإذا ظهر في أهل الباطل من عبد غير الله وسماه باسم الله . فلأنه على باطل تكون تسميته لغوا من القول ، فلا يعتد بها — وهذا المعنى أيضا بعيد — ٣ — « هل تعلم له سميا » أى مثلا وشبيهة — وهذا هو المراد — أى لا اله مثل الله يرجى نفعه ويخشى بأسه . أى لا اله الا الله . فسميا ليس من الاسم وإنما هى عن حقيقة الاله . ونحو كلفته من الاسم . فكثير من الناس يسمون بمحمد صلى الله عليه وسلم . وليسموا شيعا به الا فى الاسم .

الحجة السادسة : قوله تعالى : « هو الله الخالق البارئ المصور » (٤٩) وجه الاستدلال به : إنا بينا في سائر كتبنا : أن الخالق في اللغة هو المقدر . ولو كان تعالى جسما لكان متناهيا ، ولو كان متناهيا لكان مخصوصا بمقدار معين ، ولما وصف نفسه بكونه خالقا ، وجب أن يكون تعالى هو المقدر لجميع المقدرات بمقاديرها المخصوصة ، وإذا كان هو مقدرآ في ذاته بمقدار مخصوص ، لزم كونه مقدرآ لنفسه ، وذلك محال . وأيضا : لو كان جسما ، لكان متناهيا . وكل متناه ، فإنه محيط به حد (واحد) (٥٠) أو حدود مختلفة . وكل ما كان كذلك ، فهو مشكل . وكل مشكل فله صورة . فلو كان جسما لكان له صورة . ثم إنه تعالى وصف نفسه بكونه مصورا ، فيلزم كونه مصورا لنفسه . وذلك محال . فيلزم أن يكون منزها عن الصورة والجسمية . حتى لا يلزم هذا المحال .

الحجة السابعة : قوله تعالى : « هو الأول والآخر والظاهر والباطن » (٥١) وصف نفسه بكونه ظاهرا وباطنا . ولو كان جسما لكان ظاهرا غير باطنه . فلم يكن الشيء الواحد موصوفا بأنه ظاهر وبأنه باطن ، لأن على تقدير كونه جسما ، يكون الظاهر منه سطحه ، والباطن منه عمقه . فلم يكن الشيء الواحد ظاهرا وباطنا ، وأيضا : فالمفسرون (٥٢) قالوا : إنه ظاهر بحسب الدلائل ، باطن بحسب أنه لا يدركه الحس ، ولا يصل إليه الخيال . ولو كان جسما لما أمكن وصفه بأنه لا يدركه الحس ، ولا يصل إليه الخيال .

الحجة الثامنة : قوله تعالى : « ولا يحيطون به علما » (٥٣) وقوله تعالى :
« لا تدركه الأبصار » (٥٤) وذلك يدل على كونه تعالى منزهاً عن المقدار
والشكل والصورة . وإلا لكان الإدراك والعلم محيطين به . وذلك على
خلاف هذين النصين . فإن قيل : لم لا يجوز أن يقال : إنه وإن كان
جسماً ، لكانه جسم كبير ، فلهذا المعنى لا يحيط به الإدراك والعلم ؟
قلنا : لو كان الأمر كذلك ، لصح أن يقال : بأن علوم الخلق وأبصارهم
لا تحيط بالسموات ولا بالجبال ولا بالبحار ولا بالمفاوز ، فإن هذه
الأشياء : أجسام كبيرة ، والأبصار لا تحيط بأطرافها ، والعلوم لا تصل
إلى تمام أجزائها ، ولو كان الأمر كذلك ، لما كان في تخصيص ذات الله
تعالى بهذا الوصف فائدة .

الحجة التاسعة : قوله تعالى : « وإذا سألك عبادي عني ، فإني قريب .
أجيب دعوة الداع إذا دعاني . فليستجيبوا لي ، وليؤمنوا بي . لعلمهم
يرشدون » (٥٥) وسئل النبي صلى الله عليه (٥٦) وسلم : أقریب ربنا فتناجیه ، أم
بعید فتنادیه ؟ فأنزل الله تعالى هذه الآية . ولو كان تعالى في السماء أو في
العرش ، لما صح القول بأنه تعالى قريب من عباده .

الحجة العاشرة : لو كان تعالى في جهة فوق ، لكان سماء ، ولو كان سماء ،
لكان مخلوقاً لنفسه . وذلك محال . فكونه في جهة فوق : محال . وإنما قلنا
إنه (تعالى (٥٧)) لو كان في جهة فوق ، لكان سماء لوجهين :

(٥٣) طه ١١٠

(٥٤) الأنعام ١٠٣

(٥٦) بدل وسلم في خ ، وآله في ط

(٥٥) البقرة ١٨٦

(٥٧) سقط خ

الأول : إن السماء مشتق من السمو ، فكل شيء سماك فهو سماء . فهذا هو الاشتقاق الأصلي اللغوي . وعرف القرآن أيضاً : متقرر عليه . بدليل أنهم ذكروا في تفسير قوله تعالى : « وينزل من السماء » ، من جبال ، فيها من برد ، (٥٨) : إنه السحاب . قالوا : وتسمية السحاب بالسماء جائز ، لأنه حصل فيه معنى السمو . وذكروا أيضاً في تفسير قوله تعالى : « وأنزلنا من السماء ماء طهوراً » (٥٩) : إنه من السحاب . فثبت : أن الاشتقاق اللغوي ، والعرف القرآني متطابقان على تسمية كل ما كان موصوفاً بالسمو والعلو : (بأنه) (٦٠) سماء .

الثاني : إنه تعالى لو كان فوق العرش ، لسكان من جالس في العرش ونظر إلى فوق ، لم ير إلا نهاية ذات الله تعالى . فسكانت نسبة نهاية السطح الأخير من ذات الله تعالى إلى سكان العرش ، كنسبة السطح الأخير من السموات إلى سكان الأرض . وذلك يقتضي القطع بأنه لو كان فوق العرش لسكان ذاته كالسماء لسكان العرش . فثبت : أنه تعالى لو كان مختصاً بجهة فوق ، لكان ذاته سماء . وإنما قلنا : إنه لو كان ذاته سماء ، لسكان ذاته مخلوقاً . لقوله تعالى : « تنزيلاً من خلق الأرض والسموات العلى » ، (٦١) . ولفظة « السموات » : لفظة جمع مقرونة بالآلاف واللام . وهذا يقتضي كون كل السموات مخلوقه لله تعالى . فلو كان هو تعالى سماء ، ازم كونه خالقاً لنفسه . وكذلك أيضاً : قوله تعالى « إن ربكم الله الذي خلق السموات والأرض في ستة أيام » ، (٦٢) يدل على ما ذكرناه . فثبت : أنه .

(٥٩) الفرقان ٤٨

(٦١) طه ٤

(٥٨) النور ٤٣

(٦٠) بأنه من خ

(٦٢) الأعراف ٥٤

تعالى لو كان مختصاً بجهة فوق ، لكان سماء ، ولو كان سماء ، لكان مخلوقاً لنفسه . وهذا محال . فوجب أن لا يكون مختصاً بجهة فوق .

فإن قيل : لفظ السماء مختص في العرف بهذه الأجرام المستديرة . وأيضاً : فهب أن هذا اللفظ في أصل الوضع يتناول ذات الله تعالى ، إلا أن تخصيص العموم جائز . قلنا : أما الجواب عن الأول : فهو أن هذا الفوق (٦٣) ممنوع . وكيف لا نقول ذلك ، وقد دللنا على أن بتقدير أن يكون الله تعالى مختصاً بجهة فوق (إلا أن (٦٤) نسبة ذاته تعالى إلى سكان العرش كنسبة السماء إلى سكان الأرض؟ فوجب القطع بأنه لو كان مختصاً بجهة فوق ، لكان سماء . وأما الجواب عن الثاني : فهو أن تخصيص العموم إنما يصار إليه عند الضرورة . فلو قام دليل قاطع عقلي على كونه تعالى مختصاً بجهة فوق ، لزمنا المصير إلى هذا التخصيص . وإذا لم يقيم (٦٥) شيء من الدلائل على ذلك ، بل قامت القواطع العقلية والنقلية على امتناع كونه تعالى في الجهة ، لم يكن بنا إلى التزام هذا التخصيص : ضرورة . فسقط هذا الكلام .

الحجة الحادية عشر : قوله تعالى : « قل : لمن ما في السموات والأرض؟ » قل : لله ، (٦٦) مشعر (٦٧) بأن المسكان ، وكل ما فيه : ملك لله تعالى . وقوله : « وله ما سكن في الليل والنهار (٦٨) » يدل (٦٩) على أن الزمان ، وكل ما فيه : ملك لله تعالى . وبمجموع الآيتين : يدلان على أن المكان .

(٦٣) الفرق : ط

(٦٤) أما ما لم يقيم : ص

(٦٤) فان : ص

(٦٧) وهذا مشعر : ص

(٦٦) الأنعام ١٢

(٦٩) وذلك يدل : ص .

(٦٨) الأنعام : ١٣

والمكانيات ، والزمان والزمانيات : كلها ملك لله تعالى . وذلك يدل على تنزيهه عن المكان والزمان .

وهذا الوجه ذكره أبو مسلم الأصبهاني (٧٠) رحمه الله في تفسيره .
واعلم : أن في تقديم ذكر المكان على ذكر الزمان : سرّاً شريفاً ،
وحكمة عالية .

الحجة الثانية عشرة : قوله تعالى : « ويحمل عرش ربك فوقهم يومئذ ثمانية (٧١) » ، ولو كان الخالق في العرش ، لكان حامل العرش حاملاً لمن في العرش ، فيلزم احتياج الخالق إلى المخلوق . ويقرب منه : قوله تعالى : « الذين يحملون العرش (٧٢) » ،

الحجة الثالثة عشرة : لو كان تعالى مستقراً على العرش ، لكان الابتداء بتخليق العرش ، أولى من الابتداء بتخليق السموات . لأن على تقدير (٧٣) القول أنه مستقر على العرش ، يكون العرش مكاناً له ، والسموات مكان عبده . والأقرب إلى القول : أن يكون تهيئة مكان نفسه ، مقدماً على تهيئة مكان العبيد . لكن من المعلوم : أن تخليق السموات مقدم على تخليق العرش . لقوله تعالى : « إن ربكم الله الذي خلق السموات والأرض في ستة أيام ، ثم استوى على العرش (٧٤) » ، وكلمة « ثم »^١ التراخي .

(٧٠) الأصفهاني : ط ولعل ذلك السر : أن الزمان هو مقدار حركة الفلك ، وحركة الفلك إنما تكون بعد وجوده .

(٧١) الحاقة ١٧ (٧٢) غافر ٧

(٧٣) بتقدير : ط (٧٤) الأعراف ٥٤

الحجة الرابعة عشرة : قوله تعالى : « كل شيء هالك إلا وجهه (٧٥) » ،
 ظاهر الآية يقتضى فناء العرش ، وفناء جميع الأحياء والجهات . وحيث
 يبقى الحق سبحانه وتعالى منزها عن الحيز والجهة . وإذا ثبت ذلك ، امتنع
 أن يكون الآن في جهة (وحيز) (٧٦) وإلا لزم وقوع التغير في الذات .
 فإن قيل : الحيز والجهة ليس شيئا موجودا ، حتى يصير هالكا فانها . قلنا :
الأحياء والجهات أمور متخالفة (٧٧) بحقائقها ، متباينة بماهياتها . بدليل :
 أنكم قلتم : إنه يجب حصول ذات الله تعالى في جهة فوق ، ويمتنع حصول
 ذاته في سائر الجهات . فلو لا أن جهة فوق مخالفة بالماهية لسائر الجهات ،
 (وإلا) (٧٨) لما كانت جهة فوق مخالفة لسائر الجهات في هذه الخاصة ،
 وهذا الحكم . وأيضا : فلاننا نقول : هذا الجسم حصل في هذا الحيز ،
 بعد أن كان خاصلا في حيز آخر . فهذه الأحياء معدودة متباينة متعاقبة ،
 والعدم المحض لا يكون كذلك . فثبت : أن هذه الأحياء أمور متخالفة
 بالحقائق ، متباينة بالعدد . وكل ما كان كذلك ، امتنع أن يكون عدما
 محضا . فكان أمرا موجودا . وإذا ثبت هذا ، دخل تحت قوله تعالى :
 « كل شيء هالك إلا وجهه (٧٩) » ، وإذا هلك الحيز والجهة ، بقي ذات الله
 تعالى منزها عن الحيز (والجهة) (٨٠) وبقي الكلام قد تقدمت .

الحجة الخامسة عشرة : قوله تعالى : « هو الأول والآخر (٨١) » ، فهو
 يقتضى أن يكون ذاته متقدما في الوجود على كل ما سواه ، وأن يكون
 متأخرا في الوجود عن كل ما سواه . وذلك يقتضى أنه كان موجودا قبل

(٧٥) القصص ٨٨

(٧٧) مختلفة : ط

(٧٦) وجيز من خ

(٧٩) القصص ٨٨

(٧٨) والا من خ

(٨١) الحديد ٣

(٨٠) والجهة من خ

الحيز والجهة ، ويكون موجودا بعد فناء الحيز والجهة . وإذا ثبت هذا ، فالتقريب ما ذكرناه في الحجة الثالثة عشرة ، والرابعة عشرة .

الحجة السادسة عشرة : قوله تعالى : « واسجد واقترب » (٨٢) ، ولو كان في جهة الفوق ، لكانت السجدة تفيد البعد من الله تعالى ، لا القرب منه . وذلك خلاف الأصل .

الحجة السابعة عشرة : قوله تعالى : « فلا تجعلوا لله أندادا وأنتم تعلمون » (٨٣) والنسب : المثل . ولو كان تعالى جسما لكان مثلا لكل واحد من الأجسام . لما سبب إن شاء الله تعالى : أن الأجسام كلها متماثلة . وحينئذ يكون النسب موجودا على هذا التقدير . وذلك على مضادة هذا النص .

الحجة الثامنة عشرة : الحديث المشهور : وهو ما روى أن عمران بن الحصين . قال : يا رسول الله أخبرنا عن أول هذا الأمر . فقال : « كان الله ، ولم يكن معه شيء » ، وقد دللنا مرارا كثيرة على أنه تعالى لو كان مختصا بالحيز والجهة ، لكان ذلك الحيز شيئا موجودا معه . وذلك على نقيض هذا النص .

الحجة التاسعة عشرة : روى أن النبي ﷺ قيل له : أين كان ربنا ؟ قال : « كان في عمام ليس تحته ماء ، ولا فوقه هوا » ، قيل : العمام - بالمد - : الغيم الرقيق . وأما العمي - بالقصر - : فهو عبارة عن الحالة المضادة للبصر . وقال بعض العلماء : يجب أن تكون الرواية الصحيحة هي الرواية بالقصر ، وحينئذ تدل على نفي الجهة . لأن الجهة إذا لم تكن موجودة ، لم تسكن

مرئية . فأمكن جعل العمى عبارة عن عدم الجهة . ويتأكد هذا بقوله عليه السلام : « ليس تحته ماء ، ولا فوقه هواء » (٨٤)

واعلم : أن هذه الوجوه التي ذكرناها ، بعضها (قوى ، وبعضها ضعيف) (٨٥) وكيفما كان الأمر فقد ثبت أن في القرآن والأخبار : دلائل كثيرة ، تدل على تنزيه الله تعالى عن الحيز والجهة . وبالله التوفيق .

(٨٤) قال عبد الله بن مسلم بن قتيبة المتوفى سنة ٢٧٦ هـ في كتابه « تأويل مخلف الحديث » :

« قالوا : رويتم في حديث أبي رزين العقيلي ، من رواية حماد بن سلمة ، أنه قال للنبي صلى الله عليه وسلم : أين كان ربنا ، تبلى أن يخلق السموات والأرض ؟ فقال : « كان في عماء ، فوقه هواء ، ونحوه هواء » قالوا : وهذا تحديد وتشبيه . قال أبو محمد : ونحن نقول : أن حديث أبي رزين هذا : مختلف فيه ، وقد جاء من غير هذا الوجه بالفاظ تستشنع أيضا ، والنقلة له : أعراب . ووكيع بن حذس — الذي روى عنه حديث حماد بن سلمة أيضا — لا يعرف . غير أنه قد تكلم في تفسير هذا الحديث : أبو عبيد ، القاسم بن سلام . حدثنا عنه أحمد بن سعيد اللخاني ، أنه قال : « العماء » : السحاب . وهو كما ذكر في كلام العرب ، أن كان الحرف ممدودا . وإن كان مقصورا ، كأنه كن في عمى . فإنه أراد كان في عمى عن معرفة الناس . كما تقول : عميت عن هذا الأمر ، فأنا أعمى عنه ، عمى : إذا أشكل عليك ، ولم يعرفه ، ولم تعرف جهته . وكل شيء خفى عليك ، فهو في عمى عنك . وأما قوله : « فوقه هواء ، وتحته هواء » فإن قوما زادوا فيه « ما » فقالوا : « ما فوقه هواء ، وما تحته هواء » استيحاشا من أن يكون فوقه هواء ، وتحته هواء ، ويكون بينهما . والرواية هي الأولى . والوحشة لا تزول بزيادة « ما » لأن فوق وتحت : باقيان . والله أعلم . »

(٨٥) أقوى من بعض : تح

الفصل الثالث

في

إقامة الدلائل العقلية على أنه تعالى ليس بمتحيز البتة

اعلم : أنا إذا دللنا على أنه تعالى ليس بمتحيز ، فقد دللنا على أنه تعالى ليس بجسم ولا جوهر (فرد (١)) لأن المتحيز ، إن كان منقسما فهو الجسم ، وإن لم يكن منقسما فهو الجوهر الفرد .

فنقول : الذي يدل على أنه تعالى ليس بمتحيز : وجوده .

البرهان الأول : إنه تعالى لو كان متحيزاً ، لكان مماثلاً لسائر المتحيزات في تمام الماهية . وهذا ممتنع . فكونه متحيزاً ممتنع . وإنما قلنا إنه تعالى لو كان متحيزاً ، لكان مماثلاً لسائر المتحيزات في تمام الماهية : لأنه لو كان متحيزاً ، لكان مساوياً لسائر المتحيزات في كونه متحيزاً ، ثم بعد هذا لا يخلو إما أن يقال : إنه يخالف غيره من الأجسام في ماهيته الخاصة ، وإما أن لا يخالفه في (ماهيته الخاصة) (٢) والقسم الأول باطل فتعين الثاني . وحينئذ يحصل منه : أنه (تعالى (٣)) لو كان متحيزاً ، لكان مثلاً لسائر المتحيزات ، فيفتقر ههنا إلى بيان أنه يمتنع أن يكون مساوياً لسائر المتحيزات ، في عموم المتحيزية ، ومخالفاً لها في ماهيته الخاصة .

فنقول : الدليل على أن ذلك ممتنع : هو أن بتقدير أن يكون مساوياً

(٢) الحقيقة : ط

(١) فرد : سقط خ

(٣) سقط خ ..

لسائرهما في المتحيزية ، ومخالفاً لها في الخصوصية : كان ما به الاشتراك مغايراً - لا محالة - لما به الامتياز . وحينئذ يكون عموم المتحيزية مغايراً لخصوص ذاته المخصوصة . وحينئذ نقول : إما أن تكون الذات هي المتحيزية ، وتكون تلك الخصوصية صفة لتلك الذات ، وإما أن يقال : المتحيزية صفة ، وتلك الخصوصية هي الذات .

أما القسم الأول فإنه يقتضى حصول المقصود . لأنه إذا كان مجرد المتحيزية هو الذات ، وثبت أن مجرد المتحيزية أمر مشترك فيه بينه وبين سائر المتحيزات ، فحينئذ يحصل منه أن بتقدير أن يكون تعالى متحيزاً ، تكون ذاته مماثلة لذوات سائر المتحيزات . وليس المطلوب إلا ذلك . وأما القسم الثانى وهو أن يقال : الذات هي تلك الخصوصية ، والصفة هي المتحيزية . فنقول : هذا محال . وذلك لأن تلك الخصوصية من حيث إنها هي ، مع قطع النظر عن المتحيزية . إما أن يكون لها اختصاص بالحيز ، وإما أن لا يكون لها ذلك (٤) والأول محال . لأن كل ما كان حاصلًا في حيز وجهة على سبيل الاستقلال ، كان متحيزاً . فلو كانت تلك الخصوصية التي فرضناها خالية عن التحيز ، حاصلة في الحيز ، لسكان الخالي عن التحيز متحيزاً . وذلك محال . وأما القسم الثانى وهو أن يقال : إن تلك الخصوصية غير مختصة بشيء من الأحياء والجهات . فنقول : إنه يمتنع أن تكون المتحيزة صفة قائمة بها ، لأن تلك الخصوصية غير مختصة بشيء من الأحياء والجهات ، والمتحيزية أمر لا يعقل إلا أن (يكون حاصلًا) (٥) في الجهات . والشئ الذى يجب أن يكون حاصلًا في الجهات ، يمتنع أن يكون حاصلًا في الشئ .

(٤) كذلك : ص

(٥) يكون حاصلًا : ط

الذى يمتنع حصوله في الجهة . وإذا لم تكن المتحيزية صفة للشئ ، كانت نفس الذات . وحينئذ يلزم أن تكون الأشياء المتساوية في المتحيزية ، متساوية في (تمام) (٣) الذات . فثبت بما ذكرنا : أن المتحيزات يجب أن تكون كلها متساوية في تمام الماهية ، وهذا برهان قاطع في تقرير هذه المقدمة .

ولإنما قلنا : إنه يمتنع أن تكون ذات الله تعالى مساوية لذوات الأجسام في تمام الماهية لوجوه :

الأول : إن من حكم المتماثلين : الاستواء في جميع اللوازم . فيلزم من قدم ذات الله تعالى ، قدم سائر الأجسام ، أو من حدوث سائر الأجسام ، حدوث ذات الله تعالى . وذلك محال .

الثاني : إن المتماثلين يجب استوائهما في جميع اللوازم . وكما صح على سائر الأجسام خلوها عن صفة العلم والقدرة والحياة ، وجب أن يصح على ذاته الخلو عن هذه الصفات . وحينئذ يكون اتصاف ذاته بحياته وعلمه وقدرته ، من الجائزات . وإذا كان الأمر كذلك ، امتنع كون تلك الذات موصوفاً بالحياة والعلم والقدرة ، إلا بإيجاد موجد ، وتخصيص منخصص . وذلك يقتضى احتياجه إلى الإله . وحينئذ كل ما كان جسماً ، كان محتاجاً إلى الإله . وهذا يقتضى أن الإله يمتنع أن يكون جسماً .

الثالث : إنه لما كان ذاته تعالى مساوية لذوات سائر المتحيزات ، وصح في سائر المتحيزات كونها متحركة قارة وساكنة أخرى ، وجب أن تكون ذاته أيضاً كذلك . وعلى هذا التقدير يلزم أن تكون ذاته تعالى قابلة للحركة والسكون . وكل ما كان كذلك ، وجب القول بكونه محدثاً .

لما ثبت في تقرير هذه الدلائل في مسألة حدوث الأجسام . ولما كان محدثاً
— وحدوثه محال — فكونه جسماً : محال .

الرابع : إنه لو كان جسماً لكان مؤلف الأجزاء . وتلك الأجزاء
تكون متماثلة بأعيانها ، وهي أيضاً مماثلة لأجزاء سائر الأجسام . وعلى
هذا التقدير ، كما صرح الاجتماع والافتراق على سائر الأجسام ، وجب أن
يصح على تلك الأجزاء . وعلى هذا التقدير لا بد له من مركب وموافق .
وذلك على إله العالم محال .

البرهان الثاني في بيان أنه يمتنع أن يكون متحيزاً :

هو أنه لو كان متحيزاً ، لكان متناهياً . وكل متناه : ممكن . وكل
ممكن : محدث . فلو كان متحيزاً لكان محدثاً . وهذا محال ، فذاك محال .
أما المقدمة الأولى : وهي بيان أنه تعالى لو كان متحيزاً ، لكان متناهياً :
فالدليل عليه : أن كل مقدار ، فإنه يقبل الزيادة والنقصان . وكل ما كان
كذلك ، فهو متناه . وهذا يدل على أن كل متحيز ، فهو متناه . وشرح
هذا الدليل قد قررناه في سائر كتبنا .

وأما المقدمة الثانية : وهي بيان أن كل متناه ، فهو ممكن : فذلك لأن
كل ما كان متناهياً ، فإن فرض كونه أزيد قدراً أو أنقص قدراً : أمر
ممكن . والعلم بثبوت هذا الإمكان ضروري . فثبت : أن كل متناه ، فهو
ممكن ذاته ممكن .

وأما المقدمة الثالثة : وهي بيان أن كل ممكن محدث : فهو أنه لما كان
الزائد والناقص والمساوي متساوون (٧) في الإمكان ، امتنع رجحان

بعضهم (٨) على بعض ، إلا المرجح . والافتقار إلى المرجح . إما أن يكون حال وجوده ، أو حال عدمه . فإن كان حال وجوده (فإنه يكون إما) (٩) حال بقاءه ، أو حال حدوثه ، ويمتنع أن يفتقر إلى المؤثر حال بقاءه . لأن المؤثر ، تأثيره : (في التكوين والتأثير) (١٠) ، فلو افتقر حال بقاءه إلى المؤثر ، لزم تكوين الكائن ، وتحصيل الحاصل ، وذلك محال . فلم يبق إلا أن يحصل الافتقار . إما حال حدوثه أو حال عدمه . وعلى التقديرين فإنه يلزم أن يكون كل ممكن محدثاً . فثبت : أن كل جسم متناه ، وكل ممكن محدث (فثبت : أن كل جسم محدث) (١١) والإله يمتنع أن يكون محدثاً (وبالله التوفيق) (١٢)

البرهان الثالث : لو كان إله العالم متحيزاً ، لكان محتاجاً إلى الغير . وهذا محال ، فكونه متحيزاً ، محال . بيان الملازمة : إنه لو كان متحيزاً ، لكان مساوياً لغيره في المتحيزات ، في مفهوم كونه متحيزاً ، ولكان مخالفاً لها في تعيينه وتشخصه . ثم نقول : إن بعد حصول الامتياز بالتعين : إما أن يحصل الامتياز في الحقيقة — وعلى هذا التقدير ، يكون المتحيز جنساً ، تحته أنواع . أحدها : واجب الوجود — وإما أن لا يحصل الامتياز في الحقيقة — وعلى هذا التقدير ، يكون المتحيز نوعاً ، تحته أشخاص . أحدهما : واجب الوجود —

فنقول : الأول باطل . لأن على هذا التقدير تكون ذاته مركبة

(٩) فاما : خ

(١٠)، سقط خ

(٨) بعضها : ص

(١٠) بالتكوين : ط

(١٢) سقط خ

من الجنس والفصل . وكل مركب فهو مفتقر إلى جزئه ، وجزؤه غيره .
وكل مركب فهو مفتقر إلى غيره . فلو كان واجب الوجود متحيزا ، لكان
مفتقرا إلى غيره . والثاني (أيضا باطل (١٣)) لأن على هذا التقدير يكون
تعيينه زائدا على ماهية النوعية ، وذلك التعيين لا بد له من مقتضى ، وليس
هو تلك الماهية ، وإلا لكان نوعه (منحصرا (١٤)) في شخصه . وقد
فرضنا أنه ليس كذلك ، فلا بد وأن يكون المقتضى لذلك التعيين : شيئا غير
تلك الماهية ، وغير لوازم تلك الماهية ، فيكون محتاجا إلى غيره . فثبت : أنه
لو كان متحيزا ، لكان محتاجا إلى غيره . وذلك محال . لأنه واجب الوجود
لذاته . وواجب الوجود لذاته ، لا يكون واجب الوجود لغيره . فثبت :
أن كونه متحيزا : محال .

البرهان الرابع : لو كان إله العالم متحيزا ، لكان مركبا . وهذا محال
فكونه متحيزا محال . بيان الملازمة من وجهين :

أحدهما : — وهو على قول من ينكر الجوهر الفرد — إن كل متحيز
فلا بد وأن يتميز أحد جانبيه عن الثاني . وكل ما كان كذلك ، فهو منقسم :
فثبت : أن كل متحيز فهو منقسم ومركب .

والثاني : إن كل متحيز فاما أن يكون قابلا للقسمة ، أو لا يكون .
فإن كان قابلا للقسمة ، كان مركبا مؤلفا ، وإن كان غير قابل للقسمة ،
فهو الجوهر الرد — وهو في غاية الصغر والحقارة — وليس في العقلاء أحد
يقول هذا القول . فثبت : أنه تعالى لو كان متحيزا ، لكان (منقسما

مؤلفا (١٥) وذلك محال . لأن كل ما كان كذلك ، فهو مفتقر في حقيقته . إلى كل واحد من أجزائه ، وكل واحد من أجزائه : غيره . فكل مركب . فهو مفتقر في الحقيقة إلى غيره . وكل ما كان كذلك ، فهو يمكن لذاته (١٦) فكل مركب : يمكن لذاته . فيلزم أن يكون الممكن لذاته : واجبا لذاته وذلك محال . فيمتنع أن يكون متحيزا .

البرهان الخامس : إنه لو كان متحيزا ، لكان مركبا من الأجزاء . إذ ليس في العقلاء من يقول إنه في حجم الجوهر الفرد . ولو كان مركبا من الأجزاء . فإما أن يكون الموصوف بالعلم والقدرة والحياة جزءا واحدا من ذلك المجموع ، أو يكون الموصوف بهذه الصفات مجموع تلك الأجزاء ، فإن كان الأول كان إله العالم هو ذلك الجزء الواحد . فيكون إله العالم في غاية الصغر والحقارة . وقد بينا : أنه ليس في العقلاء من يقول بذلك . وإن كان الثاني فإما أن يقال : القائم بمجموع تلك الأجزاء علم (واحد) (١٧) وقدرة (واحدة) (١٨) أو يقال : القائم بكل واحد من تلك الأجزاء : علم على حدة ، وقدرة على حدة ؟ والأول محال لأنه يقتضى قيام الصفة الواحدة بالمحال الكثيرة . وذلك محال . وإن كان الثاني ، لزم أن يكون كل واحد منها إله قديما . وذلك يقتضى تكثر الآلهة . وهو محال . فإن قيل : هذا يشكل بالإنسان . فإن ما ذكرتم قلتم فيه بعينه . فيلزم أن لا يكون جسما . وهذه مكابرة . (لأننا) (١٩) نعلم بالضرورة : أن الإنسان ليس إلا هذه البنية .

(١٥) مؤلفا منقسما : ط (١٦) لذاته : سقط خ

(١٧) علم على حدة : خ (١٨) وقدرة على حدة : خ

(١٩) (١٩) : لا

ثم نقول : لم لا يجوز أن يقال : قام علم واحد (٢٠) بمجموع تلك الأجزاء ، إلا أنه انقسم ذلك المجموع ، وقام بكل واحد من تلك الأجزاء جزء من ذلك العلم ؟ وأيضا : لم لا يجوز أن يقال : قام بكل واحد من تلك الأجزاء علم بمعلوم واحد ، وقدرة على مقدور واحد . وبهذا الطريق كان مجموع الأجزاء عالما بجملة المعلومات ، قادرا على جملة المقدورات ؟

والجواب عن السؤال الأول : أن نقول . أما الغلاصة فقد طردوا قولهم . وزعموا : أن الإنسان ليس عبارة عن هذه البنية . فإن الإنسان عبارة عن الشيء الذي يشير إليه كل إنسان بقوله : أنا . وذلك الشيء موجود ليس بجسم ولا جسماني .

قالوا : وأما قول من يقول بأن هذا باطل بالضرورة . لأن كل أحد يعلم أن الإنسان ليس إلا هذه البنية المخصوصة . فقد أجابوا عنه : بأن الإنسان مغاير لهذه البنية المشاهدة . ويدل عليه وجوه :

الأول : إنا قد نعقل أنفسنا حال ما نكون غافلين عن جملة أعضائنا الظاهرة والباطنة . والمعلوم مغاير لغير المعلوم .

الثاني : إني أعلم بالضرورة أني أنا الإنسان الذي كنت موجودا قبل هذه المدة خمسين سنة ، وجملة أجزاء هذه البنية متبدلة بسبب (السمن والهزال (٢١) والصحة والمرض . والباقي مغاير لما ليس بباقي .

الثالث : إن المشاهد ليس إلا السطح الموصوف بالالون المخصوص .

(٢٠) لهزال والسمن : خ

وباتفاق العقلاء ليس الإنسان عبارة عن هذا القدر . فثبت : أن الإنسان ليس بمشاهد البتة .

وأما سائر الطوائف والفرق . فقد ذكرنا الفرق بين الشاهد والغائب من وجهين :

أحدهما : قال الأشعرى : كل واحد من أجزاء الإنسان موصوف بعلم على حدة ، وقدرة على حدة . وهذا يقتضى أن يكون هذا البدن مركبا من أشياء كثيرة ، وكل واحد منها عالم قادر حى . وهذا مما لا نزاع فيه . وأما التزام ذلك فى حق الله (سبحانه (٢٢) و) تعالى ، فإنه يقتضى تعدد الآلهة . وذلك محال . فظهر الفرق ،

الثانى : قال ابن الراوندى : الإنسان جزء واحد لا يتجرىء فى القلب . وهذا يقتضى أن يكون الإنسان فى غاية الحقارة . وذلك غير ممكن . أمالو قلنا بمثله فى حق الله تعالى (فإنه يلزم منه كونه (٢٣)) فى غاية الحقارة . وذلك لم يقل به عاقل .

وأما السؤال الثانى : وهو قوله : لم لا يجوز أن يقال : العلم ينقسم . فقام بكل واحد من تلك الأجزاء : جزء واحد من ذلك ؟ فنقول : هذا محال . لأن كل واحد من أجزاء العلم ، إما أن يكون علما ، وإما أن لا يكون : (علما (٢٤)) فإن كان الأول ، كان القائم بكل واحد من تلك الأجزاء علما على حدة . وذلك غير هذا السؤال . وإن كان الثانى ، لم يكن شىء من تلك الأجزاء موصوفا بالعلم . والمجموع ليس إلا تلك الأموار . فوجب أن لا يكون المجموع موصوفا بالعلم والقدرة .

(٢٢) سبحانه وتعالى : ط (٢٣) يلزم كونه : ص

(٢٤) علما : سقط خ

وأما السؤال الثالث : وهو قولهم : كل واحد من تلك الأجزاء ،
يكون موصوفاً ، بعلم متعلق بمعلوم معين ، وبقدرة متعلقة بمقدور معين .
فنقول : هذا أيضاً محال . لأنه يقتضى كون كل واحد من تلك الأجزاء
عالمًا بمعلومات معينة ، قادراً على مقدورات معينة . فيرجع حاصل الكلام
إلى اثبات آلهة كثيرة كل واحد منها مخصوص بمعرفة بعض المعلومات ،
وبالقدرة على بعض المقدورات . وذلك يناقض (٢٥) القول بأن إله العالم
موجود واحد (والله أعلم (٢٦)) .

البرهان السادس : إنه تعالى لو كان جسماً ، لكانت الحركة (٢٧)
إما أن تكون جائزة (٢٨) أو لا تكون جائزة .

والقسم الأول باطل . لأنه لما لم يمتنع أن يكون الجسم الذى تكون
الحركة عليه جائزة : إلهاً . فلم لا يجوز أن يكون إله العالم هو الشمس
أو القمر أو الفلك ؟ وذلك لأن هذه الأجسام ليس فيها عيب (يمنع) (٢٩)
من إلهيتها إلا أمور ثلاثة . وهى كونها مركبة من الأجزاء ، وكونها
محدودة متناهية ، وكونها موصوفة بالحركة والسكون . فإذا لم تكن هذه
الاشياء مانعة من الإلهية ، فكيف يمكن الطعن فى إلهيتها ؟ وذلك عين
الكفر والإلحاد ، وإنكار الصانع — تعالى —

والقسم الثانى : وهو أن يقال : إنه (تعالى (٣٠)) جسم ، ولكن
الانتقال والحركة عليه : محال . فنقول : هذا باطل . من وجوه :

(٢٦) والله أعلم : سقط خ

(٢٥) يقتضى : خ

(٢٨) جائزة عليه : ط

(٢٧) عليه : من خ

(٣٠) تعالى : سقط خ

(٢٩) يمنع : سقط خ

الأول : إن هذا يكون كالزمن المقعد ، الذي لا يقدر على الحركة .
وهذه صفة نقص ، وهو على الله تعالى : محال .

الثاني : إنه تعالى لما كان جسما ، كان مثلاً لسائر الأجسام . فكانت
الحركة جائزة عليه .

الثالث : إن القائمين بكونه جسماً مؤلفاً من الأجزاء والأبعاض ،
لا يمنعون من جواز الحركة عليه . فإنهم يصفونه بالذهاب والمجيء . فتارة
يقولون : إنه جالس على العرش ، وقدماه على الكرسي - وهذا هو السكون -
وتارة يقولون : إنه ينزل إلى سماء (٣١) الدنيا . وهذا هو الحركة -

فهذا مجموع الدلائل على أنه تعالى ليس بجسم ولا بهوهر . وبالجمل
فليس بمتحيز .

أما شبه الخصم . فن وجوه :

الشبهة الأولى : إن العالم موجود ، والبارى تعالى موجود . وكل
موجودين فلا بد وأن يكون أحدهما سارياً في الآخر ، أو مبايناً عنه بالجهة .
وكون البارى تعالى سارياً في العالم محال . فلا بد وأن يكون مبايناً عنه
بالجهة . وكل ما كان كذلك فهو متحيز . ثم إنه إما أن يكون غير
منقسم ، فيكون في الصغر والحقارة كالجوهر الفرد . وهو محال . وإما
أن يكون شيئاً كبيراً مركباً من الأجزاء والأبعاض . وهو المقصود .

الشبهة الثانية : لنا لم نشاهد حياً عالماً قادراً ، إلا وهو جسم . وإثبات

شيء على خلاف المشاهدة : لا يقبله العقل ، ولا يقربه القاب . فوجب .
القول بكونه تعالى جسما .

الشبهة الثالثة : إن إله العالم يجب أن يكون عالما بهذه الجسمانيات .
والعالم بها يجب أن يحصل في ذاته صورها . ومن كان كذلك ، يجب أن
يكون جسما . فهذه مقدمات ثلاثة ، متى ظهرت ، لزم القول بأنه جسم .

أما المقدمة الأولى : (وهى أن إله العالم يجب أن يكون عالما بهذه
الجسمانيات) (٣٢) فقد اتفق المسلمون عليها . وأيضا : فهذه الأجسام
الموصوفة بهذه المقادير ، لا بد لها من خالق . وذلك الخالق هو الله تعالى .
وخالق الشيء لا بد وأن يكون عالما به . فثبت : أن خالق العالم : عالم
بهذه الجسمانيات .

وأما المقدمة الثانية : وهى فى بيان أن العالم بهذه الجسمانيات ، يجب
أن يحصل فى ذاته صور الجسمانيات . فالدليل عليه : أن خالقها يجب أن
يكون عالما بها قبل وجودها ، وإلا لم يصح منه خلقها وإيجادها . والعالم
بالشيء يجب أن يتميز ذلك فى علمه عن سائر المعلومات ، وإلا لم يكن
عالما به . وإذا تميز ذلك المعلوم عن غيره ، فذلك المعلوم ليس عدما محضاً ،
لأن العدم المحض لا يحصل فيه الامتياز . وذلك المعلوم يجب أن يكون
أمراً موجوداً . وهو غير موجود فى الخارج — لأن الكلام فيما إذا عليها
قبل وجودها — ولما لم يكن وجوده فى الخارج ، وجب أن يكون
وجوده فى علم صانع العالم .

وأما المقدمة الثالثة : وهى فى بيان أن من يحصل فى ذاته صور

الجسمانيات ، يجب أن (٣٣) يكون جسما . فالدليل هاهنا : أن من علم
مربعاً مجنحاً بمربعين متساويين ، وجب أن يحصل هذا (العلم (٣٤) في ذات
ذلك العالم . وذلك العالم لا بد وأن يميز بين ذينك المربعين المتطرفين (٣٥)
وذلك الامتياز (لما لم يكن (٣٦) في الماهية ولا في لوازمها — لأنهما
متماثلان في الماهية — فلا بد وأن يكون بالعوارض . ولو كان محلاهما
واحداً ، — لامتنع امتياز أحدهما عن الآخر بشيء من العوارض . لأن المتماثلين
إذا حصلوا في محل واحد ، فكل عارض يعرض لأحدهما ، فهو بعينه عارض
للآخر . وذلك يمنع من حصول الامتياز . ولما بطل هذا ، وجب أن
يكون صورة (٣٧) أحد المربعين : مغايراً لمحل المربع الآخر ، حتى يكون
امتياز أحد المحلين عن الثاني ، سبباً لامتياز إحدى الصورتين عن الأخرى :
وامتياز أحد المحلين عن الثاني ، لا يحصل إلا إذا كان ذلك المحل جسماً
منقسماً . فثبت : أن خالق العالم مدرك للجسمانيات ، وثبت : أن كل من
كان كذلك ، فهو جسم . فيلزم أن يكون إله العالم جسماً .

* * *

والجواب عن الشبهة الأولى : إذا بينا أن قو لهم : كل موجودين فإما
أن يكون أحدهما حالاً في الآخر أو مبايناً عنه بالحمة : مقدمة غير بديهية ،
بل مقدمة محتاجة في النفي والإثبات ، إلى برهان منفصل . فسقط الكلام .

والجواب عن الشبهة الثانية : ما بيناه : أنه لا يلزم من عدم النظير
للشيء ، عدم ذلك الشيء . فسقطت هذه الشبهة .

(٣٣) وجب : ص
(٣٤) العلم : زيادة
(٣٥) الطرفين : خ وأنظر صورة المربعين المجنحين في كتاب
المطالب العالية .
(٣٦) لبس : ص
(٣٧) محل : ط ، صورة : خ

والشبهة الثالثة: ساقطة (أيضا) (٣٨) والدليل عليه: أنه يمكننا تخيل صورة الشجر والخيال . وهذه الصورة لو كانت منتقشة في ذاتنا ، لكانت ذاتنا ، إما أن تكون هي هذا الجسم وإما أن تكون جوهرًا مجردا . والأول محال . لأننا نعلم بالضرورة : أن الأشياء العظيمة لا يمكن انطباعها في المحل الصغير ، وأما الثاني فإنه اعتراف بأن صور المحسوسات يمكن انطباعها فيما لا يكون جسما . وذلك يوجب سقوط هذه الشبهة (وبالله التوفيق) (٣٩)

الفصل الرابع

في

اقامة البراهين على أنه تعالى ليس مختصا

بحيز وجهة • بمعنى : أنه يصح أن يشار إليه

بالحس بأنه ههنا أو هناك

(ويدل عليه وجوه (١)) :

(البرهان الأول (٢)) : وذلك أنه لم يخل إما أن يكون منقسما أو غير منقسم . فإن كان منقسما كان مركبا - وقد تقدم إبطاله - وإن لم يكن منقسما كان في الصغر والحقارة ، كالجزء الذي لا يتجزأ . وذلك باطل باتفاق كل (٣) العقلاء .

وأیضا : فلا أن من ينفي الجوهر الفرد يقول : إن كل ما كان مشارا إليه بحسب الحس بأنه ههنا أو هناك . فإنه لا بد وأن يتميز أحد جانبيه عن الآخر . وذلك يوجب كونه منقسما (٤) . فثبت : أن القول بأنه مشار

(١) زيادة (٢) زيادة (٣) كل : سقط خ

(٤) من الطرق العقلية على نفي التجسيم واثبات الوحدانية :

١ — لو كان الهان ، للزم ضرورة أن يكون لهما معنى واحد يشتركان فيه — هو المعنى الذي به استحق كل واحد منهما أن يكون الهان — ولهما معنى آخر ، ضرورة ، به وقع التباين ، وصارا اثنين . فاما أن يكون في كل واحد منهما معنى ، غير المعنى الذي في الآخر ، فيكون كل واحد منهما مركبا من معنيين ، فلا واحد منهما سببا أولا . ولا لازم الوجود باعتبار ذاته ، بل كل واحد منهما ذو أسباب (لأن كل ما لوجوده سبب فهو ممكن الوجود باعتبار ذاته ، لأنه ان حضرت أسبابه وجد ، وان لم تحضر أو عدمت أو تغيرت نسبتها الموجبة لوجوده ، لم يوجد) وان كان معنى التباين موجودا في أحدهما ، فذلك الذي قبله المعنيان ، غير واجب الوجود بذاته . =

إليه بحسب الحس ، يفضى إلى هذين القسمين الباطلين . فوجب أن يكون القول به باطلا .

فإن قيل : لم لا يجوز أن يقال : إنه تعالى واحد منزّه عن التأليف والتركيب ، ومع كونه كذلك ، فإنه يكون عظيما ؟ قوله : العظيم يجب أن يكون مركبا منقسما ، وذلك ينافى كونه أحدا ، قلنا : سلنا أن العظيم يجب أن يكون منقسما في الشاهد . فلم قلتم : إنه يجب أن يكون في الغائب كذلك ؟ فإن قياس الغائب على الشاهد من غير جامع : باطل . وأيضا : فلم لا يجوز أن يكون غير منقسم ، ويكون في غاية الصغر ؟ قوله : إنه حقير وذلك على الله تعالى محال ، قلنا : الذي لا يمكن أن يشار إليه البتة ولا يمكن أن يحس به ، يكون كالعدم فيكون أشد حقارة . وإذا جاز هذا ، فلم لا يجوز ذلك ؟

والجواب على الاول : أن نقول : إنه إذا كان عظيما فلا بد وأن يكون منقسما . وليس هذا من باب قياس الغائب على الشاهد ، بل هذا بناء على البرهان القطعي (٥) وذلك لأننا إذا أشرنا إلى نقطة لا تنقسم . فإما أن يحصل فوقها شيء آخر ، أو لا يحصل . فإن حصل فوقها شيء آخر ، كان

٢ — كل جسم مركب من معنيين ضرورة ، وتلحقه أعراض ضرورة ، أما المعنيتان المقومان له ، فمادته وصورته ، وأما الأعراض اللاحقة له ، فشكل والوضع . وكل مركب فلا بد له من فاعل ، هو السبب لوجرد صورته في باده . وبين هو جدا : أن كل جسم قابل للانقسام وله أبعاد . فهو محل الأعراض بلا شك . فليس الجسم واحدا لا من جهة انقسامه ، ولا من جهة تركيبه . أعنى : كونه اثنين بالقول . لأن كل جسم إنما هو جسم ما ، من أجل معنى زائد فيه ، على كونه جسما . فهو ذو معنيين ضرورة . وقد تبرهن أن واجب الوجود ، لا تركيب فيه بوجه من الوجوه . (دلالة الحائرين) .

(٥) القاطع : ج

ذلك الفوقاني مغاير له . إذ لو جاز أن يقال : إن هذا المشار إليه عينه . لا غيره ، جاز أن يقال : هذا الجزء عين (٦) ذلك الجزء . فيفضى إلى تجويز أن الجبل شيء واحد ، وجزء لا يتجزأ ، مع كونه جبلا . وذلك شك (٧) . في البدييات . فثبت : أنه لا بد من التزام التركيب والانقسام . وإما أن لا يحصل فوقها شيء آخر ولا على يمينها ولا على يسارها ولا من تحتها ، فيثبت أن يكون نقطة غير منقسمة وجزء لا يتجزأ . وذلك باتفاق العقلاء باطل . فثبت : أن هذا ليس من باب قياس الشاهد على الغائب ، بل هو مبني على التقسيم الدائر بين النفي والإثبات .

واعلم : أن الحنابلة القائلين بالتركيب والتأليف ، أسعد حالا من هؤلاء الكرامية . وذلك لأنهم اعترفوا بكونه مركبا من الأجزاء والأبعاض . أما هؤلاء الكرامية فإنهم زعموا أنه مشار إليه بحسب الحس ، وزعموا : أنه غير متناه ، ثم زعموا مع ذلك : أنه واحد ، لا يقبل القسمة . فلا جرم صار قولهم قولا على خلاف بديهة العقل . أما قولهم : « الذي لا يحس به ولا يشار إليه » : أشد حقارة من الجزء الذي لا يتجزأ ، قلنا : كونه موصوفا بالحقارة ، إنما يلزم لو كان (ذا) (٨) حيز ومقدار ، حتى يقال : إنه أصغر من غيره . أما إذا كان منزها عن الحيز والمقدار ولم يحصل بينه وبين غيره مناسبة في الحيز والمقدار . فلم يلزم وصفه بالحقارة ؟

المرهاة الثانية في بيان أنه يمتنع أن يكون مختصا بالحيز والجهة :

إنه لو كان مختصا بالحيز والجهة ، لكان محتاجا في وجوده إلى ذلك الحيز وتلك الجهة . وهذا محال ، فمكونه في الحيز والجهة محال . بيان الملازمة :

أن الحيز والجهة أمر موجود . والدليل عليه (من) (٩) وجوه :

الأول : هو أن الأحياء الفوقانية مخالفة في الحقيقة والماهية ، للأحياء التحتانية . بدليل : أنهم قالوا يجب أن يكون الله تعالى مختصاً بجهة فوق ، ويمتنع حصوله في سائر الجهات والأحياء — أعني (١٠) التحت واليمين واليسار — لولا كونها مختلفة في الحقائق والماهيات ، لامتنع القول بأنه يجب حصوله تعالى في جهة فوق ، ويمتنع حصوله في سائر الجهات . وإذا ثبت أن هذه الأحياء مختلفة في الماهية ، وجب كونها أمورا موجودة . لأن عدم المحض ، يمتنع كونه كذلك .

الثاني : هو أن الجهات المختلفة بحسب الإشارات . فإن جهة الفوق متميزة عن جهة التحت في الإشارة . والعدم المحض والنقي الضرف ، يمتنع تمييز بعضه عن بعض في الإشارة الحسية .

الثالث : إن الجوهر إذا انتقل من حيز إلى حيز ، فالمتروك مغاير لا محالة للمطلوب ، والمتنقل عنه مغاير للمستقل إليه .

فثبت بهذه الوجوه الثلاثة : أن الحيز والجهة أمر موجود . ثم إن المسمى بالحيز والجهة ، أمر مستغن في وجوده عما يتمكن ويستقر فيه . وأما الذي يكون مختصاً بالحيز والجهة ، فإنه يكون مفتقرا إلى الحيز والجهة . فإن الشيء الذي يمكن حصوله في الحيز ، مستحيل عقلا حصوله لامختصاص بالجهة . فثبت : أنه تعالى لو كان مختصاً بالحيز والجهة ، لكان مفتقرا في وجوده إلى الغير (١١) .

(٩) من : خ (١٠) يعنى : ط
(١١) لم لا يقول : أن نصوص القرآن هي التي تفتت الحيز والجهة ؟

ولنما قلنا : إن ذلك محال لوجوده :

الأول : إن المفتقر في وجوده إلى الغير ، يكون بحيث يلزم من هدم ذلك الغير : عدمه . وكل ما كان كذلك ، كان ممكناً لذاته . وذلك في حق واجب الوجود لذاته : محال .

الثاني : إن المسمى بالحيز والجهة : أمر متروك من الأجزاء والأبواب . لما بينا : أنه يمكن تقديره بالذراع والشبر ، ويمكن وصفه بالزائد والنقص وكل ما كان كذلك ، كان مفتقراً إلى غيره ، والمفتقر إلى غيره : ممكن لذاته . فالشيء المسمى بالحيز والجهة : ممكن لذاته . فلو كان الله تعالى مفتقراً إليه ، لكان مفتقراً إلى الممكن ، والمفتقر إلى الممكن أولى أن يكون ممكناً لذاته . فالواجب لذاته : ممكن لذاته . وهو محال .

الثالث : لو كان الباري تعالى أزلاً وأبداً مختصاً بالحيز والجهة ، لكان الحيز والجهة موجوداً في الأزل . فيلزم إثبات قديم غير الله تعالى . وذلك محال بإجماع المسلمين .

فثبت بهذه الوجوه : أنه لو كان في الحيز والجهة للزم (١٢) هذه المحذورات . فيلزم امتناع كونه تعالى في الحيز والجهة .

فإن قيل : لا معنى لكونه تعالى مختصاً بالحيز والجهة ، إلا كونه تعالى مبيناً عن العالم ، منفرداً عنه ، ممتازاً عنه . وكونه تعالى كذلك ، لا يقتضي أمراً آخر سوى ذات الله تعالى . فبطل قولكم : « لو كان تعالى في الجهة ، لكان مفتقراً إلى الغير ، والذي يدل على صحة ما ذكرناه : أن العالم لا نزاع في أنه مختص بالحيز والجهة ، وكونه مختصاً بالحيز والجهة لا معنى له إلا

ككون البعض منفردا عن البعض ويمتازا عنه . وإذا عقلنا هذا المعنى ههنا ،
لا يجوز مثله في كون البارئ تعالى مختصا (بالجبهة والحيز) (١٣) .

والجواب : أما قوله : « الحيز والجبهة ليس أمرا موجودا ، فجوابه :
إنا بينا بالبراهين القاطعة أنها أشياء موجودة ، وبعد قيام البراهين على صحته ،
لا يبقى في صحته شك .

وأما قوله : « المراد من كونه مختصا بالحيز والجبهة ، كونه تعالى
منفردا عن العالم ، أو يمتازا عنه أو مباينا عنه ، قلنا : هذه الألفاظ كلها
مجملة ، فإن الانفراد والامتيار والمباينة قد تذكر ويراد بها المخالفة في
الحقيقة والماهية . وذلك لما لانزاع فيه . ولكنه لا يقتضى الجبهة . والدليل
على ذلك : هو أن حقيقة ذات الله تعالى مخالفا لحقيقة الحيز والجبهة ،
وهذه المخالفة والمباينة ليست بالجبهة . فإن امتياز ذات الله تعالى عن الجبهة
لا يكون بجبهة أخرى ، وإلا لزم التسلسل . وقد تذكر هذه الألفاظ ويراد
بها الامتياز في الجبهة ، وهو كون الشيء بحيث يصح أن يشار إليه بأنه ههنا
أو هناك . وهذا هو مراد الخصم من قوله : « إنه (تعالى) (١٤) مباين عن العالم ،
أو منفرد عنه ، أو يمتاز عنه ، إلا أنا بينا بالبراهين القاطعة أن هذا يقتضى
كون ذلك الحيز أمرا موجودا ، ويقتضى أن المتحيز محتاج إلى الحيز .

وقوله : « الأجسام حاصلة في الأحياء ، فنقول : غاية ما في الباب
أن يقال : الأجسام تحتاج إلى شيء آخر . وهذا غريب ممتنع . أما كونه
تعالى محتاجا في وجوده إلى شيء آخر ، فممتنع . فظهر الفرق (وبالله
التوفيق) (١٥)

(١٣) بالحيز والجبهة : خ

(١٤) تعالى : خ (٢٥) وبالله التوفيق : سقط خ

(١٥) تعالى : خ

البرهان الثالث في بيان أنه يمتنع أن يكون تعالى مختصا (ببعض الجهات) (١٦) : هو أنه لو كان — تعالى — مختصا بجهة واحدة لكان لا يخلو. إما أن يقال : إنه غير متناه من جميع الجوانب ، أو يقال : إنه غير متناه من بعض الجوانب ، ومتناه من (بعض) (١٧) الجوانب ، أو يقال : إنه متناه من كل الجوانب . والأقسام الثلاثة باطلة ، فالقول بكونه مختصا بجهة وحيز باطل . أما قولنا : إنه يمتنع أن يكون غير متناه من جميع الجوانب . فيدل عليه وجوه :

الأول : إن وجوده بعد لانهاية له : محال . والدليل عليه : أن فرض (بعد) (١٨) غير متناه يفضى إلى المحال ، فوجب أن يكون محالا . وإنما قلنا : إنه يفضى إلى المحال ، لأننا إذا فرضنا بعدا غير متناه ، وفرضنا بعدا آخر متناهيا ، موازيا له ، ثم زال الخط المتناهي الموازي من الموازاة إلى المسامطة . نقول . هذا يقتضى أن نحصل في الخط الأول الذى هو غير متناه : نقطة . هى أول نقط (١٩) المسامطة . وذلك الخط المتناهي ما كان مسامتا للخط الغير المتناهي ، ثم صار مسامتا له . فكانت هذه المسامطة هى أول أوان حدوثها ، لا بد وأن تكون مع نقطة معينة . فتكون تلك النقطة هى أول نقط المسامطة . لكن كون ذلك الخط غير متناه ، يمنع من ذلك . لأن المسامطة مع النقطة المسامطة ، تحصل قبل المسامطة مع النقطة التحتاتية . وإذا كان الخط غير متناه ، فلا نقطة فيه (٢٠) إلا وفوقها نقطة أخرى . وذلك يمنع من حصول المسامطة فى المرة الأولى ، مع نقطة معينة . فثبت أن هذا يقتضى أن نحصل فى الخط الغير المتناهي نقطة ، هى أول نقط

(١٦) بالجهة والحيز : ط

(١٧) بعض : خ ، وسائر : ط

(١٨) بعد : سقط خ

(١٩) نقطة : ط (٢٠) (٢٠) فيها : نص

المساهمة ، وأن لا يحصل . وهذا المحال إنما لزم من إرضنا أن ذلك الخط غير متناه ، فوجب أن يكون ذلك محالا . فثبت : أن القول بوجود بعد غير متناه : محال .

الوجه الثاني : هو أنه إذا كان القول بوجود بعد غير متناه ليس محالا ، فعند هذا لا يمكن إقامة الدليل على أن العالم متناه بكميته . وذلك (باطل) (٢١) بالإجماع .

الوجه الثالث : لأنه لو كان (تعالى) (٢٢) غير متناه من جميع الجوانب ، وجب أن لا يخلو شيء من الجهات والأحياء عن ذاته ، وحيث يلزم أن يكون العالم مخالفاً بأجزائه (٢٣) ذاته ، وأن تكون القاذورات والنجاسات كذلك ، وهذا لا يقوله عاقل .

أما القسم الثاني : وهو أن يقال : إنه غير متناه من بعض الجوانب (٢٤) ومتناه من سائر الجوانب . فهو أيضا باطل لوجهين :

الأول : إن البرهان الذي ذكرناه على امتناع بعد غير متناه : قائم . سواء (كان قد) قيل : إنه غير متناه من كل الجوانب ، أو من بعض الجوانب .

الثاني : إن الجانب الذي فرض أنه غير متناه ، والجانب الذي فرض أنه متناه . إما أن يكونا متساويين في الحقيقة والمساهية ، وإما أن لا يكونا كذلك . أما القسم الأول فإنه يقتضى أن يضح على كل واحد من هذين

(٢١) تعالى : من خ

(٢٢) باطل : سقط خ

(٢٣) لو متناه : خ

(٢٤) لاجزاء : ط

(٢٥) المتناهى : خ

الجانبين ، ، ما صح على الجانب الآخر . وذلك يقتضى أن يشق الجانب المتناهي غير متناهي (٢٥) والجانب الغير المتناهي متناهي . وذلك يقتضى جواز الفصل والوصل والزيادة والنقصان فى ذات الله تعالى . وهو محال . وأما القسم الثانى — وهو القول بأن أحد الجانبين يخالف للجانب الثانى فى الحقيقة والماهية — فنقول : إن هذا محال من وجوه :

الأول : إن هذا يقتضى كون ذاته مركبا . وهو باطل لما بينا .

الثانى : إنا بينا أنه لا معنى للمتحيز إلا الشئ الممتد فى الجهات ، المخصص بالأحياز . وبيننا أن المقدار يمتنع أن يكون صفة ، بل يجب أن يكون ذاتا . وبيننا أنه متى كان الأمر كذلك كان جميع المتحيزات متساوية ، وإذا كان كذلك امتنع القول بأن أحد جانبي ذلك الشئ يخالف للجانب الآخر فى الحقيقة والماهية .

وأما القسم الثالث : — وهو أن يقال : إنه متناه من كل الجوانب — فهذا أيضا باطل من وجوه :

الأول : إن كل ما كان متناهيًا من جميع الجوانب ، كانت حقيقته قابلة للزيادة والنقصان ، وكل ما كان كذلك ، كان محدثا . على ما بيناه .

الثانى : إنه لما كان متناهيًا من جميع الجوانب ، فحينئذ يفرض فوقه أحياز خالية ، وجهات فارغة ، فلا يكون (الله) (٢٦) تعالى فوق جميع

الأشياء ، بل تسكون تلك الأحياء أشد فوقية من الله تعالى . وأيضاً : فهو تعالى قادر على خلق الجسم في الحيز الفارغ ، فلو فرض حيز خال ، لكان قادراً على أن يخلق فيه جسماً . وعلى هذا التقدير يكون ذلك الجسم فوق الله تعالى . وذلك عند الخصم محال . فثبت : أنه تعالى لو كان في جهة ، لم يخل الأمر عن أحد هذه الأقسام الثلاثة ، وثبت : أن كل واحد منها باطل محال ، فكان القول بأن الله تعالى في الحيز والجهة ، محالاً .

فإن قيل : ألسنم تقولون : إنه تعالى غير متناه في ذاته ، فيلزمكم جميع ما ألزمتموه علينا ؟ قلنا : الشيء الذي يقال له : إنه غير متناه على وجهين : أحدهما : إنه غير مختص بحيز وجهة . ومتى كان كذلك ، امتنع أن يكون له طرف ونهاية واحد .

والثاني : إنه مختص بجهة (٢٧) وحيز ، إلا أنه مع ذلك ليس لذاته مقطع وحد ، فنحن إذا قلنا : إنه لانهاية لذات الله تعالى علينا به التفسير الأول . فإن كان مرادكم ذلك ، فقد ارتفع الخلاف بيننا ، وإن كان مرادكم هذا الوجه الثاني ، فحينئذ يتوجه عليكم ما ذكرناه من الدليل ، ولا ينقلب ذلك علينا . لانا (٢٨) . لانقول إنه تعالى غير متناه — بهذا التفسير — حتى يازمنا ذلك الإلزام فظهر الفرق (والله أعلم) (٢٩)

البرهان الرابع على أنه يمتنع أن يحصل في الجهة والحيز : هو أنه لو حصل في شيء من الجهات والأحياء ، لكان إما أن يحصل مع وجوب أن يحصل فيه ، أولاً مع وجوب أن يحصل فيه . والقسمان باطلان ، فكان القول بأنه تعالى حاصل في الجهة محالاً .

(٢٧) بحيز وجهة : خ (٢٨) لانا نقول : خ

(٢٩) والله أعلم : سقط خ

وإما قلنا : إنه يمتنع أن يحصل فيه مع الوجوب (وهذا هو القسم الأول) (٣٠) لوجوه :

الأول : إن ذاته مساوية لذوات سائر الأجسام في كونه خاصا في الحيز . ممتدا في الجهة . وإذا ثبت التساوي من هذا الوجه ، ثبت التساوي في تمام الذات . على ما بيناه في البرهان الأول في نفي كونه تعالى جسما . وإذا ثبت التساوي مطلقاً ، فكل ما صح على أحد المتساويين وجب أن يصح على الآخر . ولما لم يجب في سائر الذوات حصولها في ذلك الحيز ، وجب أن لا يجب في تلك الذوات حصولها في ذلك الحيز . وهو المطلوب .

الثاني : إنه لو وجب حصوله في تلك الجهة ، وامتنع حصوله في سائر الجهات ، لكانت تلك الجهة مخالفة في الماهية لسائر الجهات ، وحينئذ تكون الجهات شيئاً موجوداً . فإذا كان الله سبحانه وتعالى واجب الحصول في الجهة أزلا وأبداً : التزموا قديماً آخر مع الله تعالى في الأزل . وبذلك محال .

الثالث : لو جاز في شيء مختص بجهة معينة أن يقال : إن اختصاصه بتلك الجهة : واجب ، جاز أيضاً : ادعاء أن بعض الأجسام حصل في حيز معين على سبيل الوجوب ، بحيث يمتنع خروجه عنه . وعلى هذا التقدير لا يتمشى دليل حدوث الأجسام في ذلك . فثبت : أن القائل بهذا القول ، لا يمكنه الجزم بحدوث كل الأجسام ، بل يلزمه تجويز أن يكون بعضها قديماً .

الرابع . هو أننا نعلم بالضرورة : أن الاحياز بأسرها متساوية . لأنها فراغ محض ، خلاء صرف . وإذا كانت بأسرها متساوية يكون حكمها

واحداً . وذلك يمنع من القول بأنه تعالى واجب الاختصاص ببعض
الاحياز على التعيين . فإن قالوا : لم لا يجوز أن يكون اختصاصه بجهة
فوق : أولى ؟ قلنا : هذا باطل لوجوه (٣١) : أحدها : إن قبل خلق العالم ،
ما كان إلا الخلاء الصرف والعدم المحض . فلم يكن هناك فوق ولا تحت . فبطل
قولكم . الثاني : إنه لو كان الفوق متميزاً عن التحت بالتميز الذاتي ، لكانت
(الجهات) (٣٢) أمورا (موجودة) (٣٣) متميزة قابلة للانقسام وذلك
يقتضي تقدم الجسم . لأنه لا معنى للجسم إلا ذلك . الثالث : هو أنه
لو جاز أن تختص ذات الإله تعالى ببعض الجهات على سبيل الوجوب ،
مع كون الاحياز متساوية في العقل ، لجاز اختصاص بعض الحوادث
المعينة ببعض الأوقات دون البعض على سبيل الوجوب ، مع كونها متساوية
في العقل . وعلى هذا التقدير يازم استغناؤها عن الصانع ، ولجاز أيضاً
اختصاص عدم القديم ببعض الأوقات على سبيل الوجوب . وعلى هذا
التقدير ينسب باب إثبات مضاف ، وباب إثبات وجوبه وقدمه . الرابع (٣٤) :
إنه لو حصل في حين معين — مع أنه لا يمكنه الخروج — لكان كالمفلوج
الذي لا يمكنه أن يتحرك ، أو كالمربوط الممنوع عن الحركة . وكل ذلك
نقص . والنقص على الله (تعالى) (٣٥) محال .

وأما القسم الثاني . وهو أن يقال : إنه تعالى لو حصل في الحيز ، فخرجوا
كونه جاصلاً فيه . فنقول : هذا محال . لأنه لو كان كذلك لما ترجع وجود

(٣١) الوجهين : ط ، من وجهين : خ

(٣٢) الجهات : سقط خ

(٣٣) وجودية : ط

(٣٥) تعالى : سقط خ

(٣٤) الخامس : ص

ذلك الاختصاص إلا بفعل (٣٦) فاعل ، وتخصيص مخصص ، وكل ما كان كذلك ، فالفاعل يتقدم عليه . فيلزم أن لا يكون حصول ذات الله تعالى في الحيز أزليا . لأن ما تأخر عن الغير لا يكون أزليا . وإذا كان الأزلي مبرا عن الوضع والحيز ، امتنع أن يصير بعد ذلك مختصا بالحيز ، وإلا لزم وقوع الانقلاب في ذاته (تعالى) (٣٧) وإلته محال (وبالله التوفيق) (٣٨) .

البرهان الخامس : هو أن الأرض كرة ، وإذا كان كذلك ، امتنع كونه تعالى في الحيز والجهة . بيان الأول : إنه إذا حصل خسوف قمرى ، (فإننا إذا) (٣٩) سألنا سكان أقصى المشرق عن ابتدائه ؟ قالوا : إنه حصل في أول الليل . وإذا سألنا سكان أقصى المغرب ؟ قالوا : إنه حصل في آخر الليل . فعلينا : أن أول الليل في أقصى المشرق ، هو بعينه آخر الليل في أقصى المغرب ، وذلك يوجب كون الأرض كرة . وإنما قلنا : إن الأرض لو كانت كرة ، امتنع كون الخالق في شيء من الأحياء . وذلك لأن الأرض إذا كانت كرة ، فالجهة التي هي فوق بالنسبة إلى سكان أهل المشرق ، هي تحت بالنسبة إلى سكان (أهل) (٤٠) المغرب . وعلى العكس . فلو اختص البارئ تعالى بشيء من الجهات ، لكان تعالى في جهة التحت . بالنسبة إلى بعض الناس (وعلى العكس) (٤١) وذلك باطل بالاتفاق . بينا وبين الخصم . فثبت : أنه يمتنع كونه تعالى مختصا بالجهة .

البرهان السادس : لو كان تعالى مختصا بشيء من الأحياء والجهات ،

(٣٦) بجعل : خ (٣٧) ذاته وهو محال : خ

(٣٨) وبالله التوفيق : سقط خ

(٣٩) فإذا : ص (٤٠) أهل : سقط خ

(٤١) وعلى العكس : سقط خ

ليكن مساويا للمتحييزات . وهذا محال فذلك محال . بيان الملازمة : أنه تعالى لو كان مختصا بحيز ، لكان معنى كونه شاغلا لذلك الحيز : كونه بحيث يمنع غيره عن أن يكون بحيث هو . ولو كان كذلك لكان متحيزا ، وقد بينا في الفصل المتقدم : أن المتحييزات بأسرها متناهية في تمام الماهية . فثبت : أنه تعالى لو كان متحيزا ، لكان مثلا لسائر المتحييزات . وإنما قلنا : إن ذلك محال . لأن المثلين يجب تساويهما في جميع اللوازم ، فيلزم إما تقدم الكل ، وإما حدوث الكل ، وذلك محال .

فإن قيل : حصول الشيء في الحيز ، و كونه مانعا لغيره عن أن يحصل بحيث هو : حكم من أحكام الذات . ولا يلزم من الاستواء في الأحكام واللوازم : الاستواء في الماهية . والجواب عنه من وجهين :

الأول : إن المتحيز له أحكام ثلاثة :

أحدها : أنه حاصل في الحيز ، شاغل له .

والثاني : كونه مانعا لغيره (من أن)^(٤٢) يحصل بحيث هو :

والثالث : كونه بمحال لو ضم إليه أمثاله ، حصل له حجم كبير ، ومقدار عظيم . ولا شك أن كل ما يحصل في حيز . فقد حصل له هذه الأمور الثلاثة . إلا أن الذات الموصوفة بهذه الأحكام الثلاثة ، لا بد وأن يكون له في نفسه الجمعية (ويسكون له)^(٤٣) في نفسه المقدار . وهذا المعنى معقول مشترك بين كل الأقسام . ثم إنا دللنا على أن هذا المفهوم المشترك يمتنع أن يسكون صفة لشيء آخر ، بل لا بد وأن يكون ذاتا . وإذا كان كذلك .

(٤٣) ويكون له : زيادة

(٤٢) بأن : أخ

«المتحيزات في ذواتها متماثلة ، والاختلاف إنما وقع في الصفات ، وحينئذ
يخصل التقريب المذكور.

والوجه الثاني : إن السؤال الذي ذكرتم - إن صح - فحينئذ لا يمكنكم
القطع بتماثل الجواهر ، لاحتمال أن يقال : الجواهر ، وإن اشتركت في
الحصول في الحيز ، إلا أن هذا الاشتراك في حكم من الأحكام . والاشتراك
في الحكم لا يقتضي الاشتراك في الماهية ، وإذا لم يثبت كون الجواهر
متماثلة ، فحينئذ لا يبعد في العقل وجود جواهر مختصة بأحيائها على
سبيل الوجوب ، بحيث يمتنع خروجها عن تلك الأحياء ، وحينئذ لا يطرده
دليل حدوث الأجسام في تلك الأشياء . وعلى هذا التقدير لا يمكنكم القطع
بحدوث كل الأجسام (والله أعلم) (٤٤)

البرهان السابع : إنه لو كان (تعالى) (٤٥) مختصا بالجهة والحيز ،
لكان عظيما . لأنه ليس في العقلاء من يقول : إنه مختص بجهة ، ومع
ذلك فإنه في الحقارة مثل النقطة التي لا تنقسم ، ومثل الجزء الذي لا يتجزأ .
بل كل من قال : إنه مختص بالجهة والحيز ، قال : إنه عظيم في الذات .
وإذا كان كذلك ، فنقول : الجانب الذي منه يحاذي يمين العرش .
لما أن يكون هو الجانب الذي منه يحاذي يسار العرش ، أو غيره .
والأول باطل ، لأنه إن عقل ذلك ، فلم لا يعقل أن يقال : إن يمين العرش :
يمين يسار العرش . حتى يقال : العرش على عظمته ، مثل الجوهر الفرد ،
والجزء الذي لا يتجزأ ؟ وذلك لا يقوله عاقل . والثاني أيضا باطل ، لأن
على هذا التقدير تكون ذات الله تعالى مركبة من الأجزاء .

ثم تلك الأجزاء إما أن تكون متماثلة الماهية ، أو مختلفة الماهية .
والأول : محال . لأن على هذا التقدير يكون بعض تلك الأجزاء
المتماثلة متباعدة ، وبعضها متلاقية ، والمثلان يصح على كل واحد منهما
ما يصح على الآخر (٤٦) . فعلى هذا يلزم القطع بأنه يصح على المتلاقيين أن
يصيرا متباعدين ، وعلى المتباعدين أن يصيرا متلاقيين : وذلك يقتضى
جواز الاجتماع والافتراق على ذات الله تعالى ، وهو محال .

وأما القسم الثانى : وهو أن يقال : إن تلك الأجزاء مختلفة فى
الماهية . فلا بد وأن ينتهى تحليل تركيبه إلى أجزاء ، يكون كل واحد
منها مبرأ عن التركيب ، لأن التركيب عبارة عن اجتماع الوحدات .
ولولا حصول الوحدات لما عقل اجتماعهما (٤٧) . إذا ثبت هذا فنقول : إن
كل واحد من تلك الأجزاء البسيطة ، لا بد وأن يماس كل واحد منها
بيمينه شيئا ، وبيساره شيئا آخر . لكن يمينه مثل يساره . وإلا لكان
هو فى نفسه مركبا . وقد فرضناه غير مركب . هذا خلف . وإذا ثبت
أن يمينه مثل يساره ، وثبت أن المتلين لا بد وأن يشتركا فى جميع اللوازم ،
لزم القطع بأن لمسوس يمينه ، يصح أن يصير لمسوس يساره ، وبالعكس .
ومتى صح ذلك ، فقد صح التفرق والانحلال على تلك الأجزاء . وحينئذ
يعود الأمر إلى جواز الاجتماع والافتراق على ذات الله تعالى . وهو
محال . فثبت : أن القول بكونه فى جهة من الجهات يفضى إلى هذه
المحالات ، فيكون القول به محالا . (وبالله التوفيق) (٤٨)

البرهان الثامن : لو كان علو البارئ تعالى على العالم بالحيز والجهة ،

(٤٦) الأجزاء : ط

(٤٨) وبالله التوفيق : سقط خ

(٤٧) اجتماعها : ط

لسكان علو تلك الجهة أكل من علو البارئ تعالى . وذلك لأن بتقدير أن تحصل ذات الله تعالى في يمين العالم أو يساره ، لم يكن موصوفاً بالعلو على العالم . أما تلك الجهة التي في جهة العلو ، فلا يمكن فرض وجودها خالية (٤٩) عن هذا العلو . فثبت : أن تلك الجهة عالية عن العالم لذاتها ، وثبت : أن الحاصل في تلك الجهة يكون عالياً . لا لذاته ، لكن تبعاً لكونه حاصلاً في تلك الجهة العالية على للعالم . وإذا كان كذلك ، فحيث أن يكون البارئ تعالى ناقصاً لذاته مستكملاً بغيره . وذلك محال . فثبت : أنه يمتنع أن يكون علوه على العالم بالجهة . والحيز وذلك هو المطلوب .

الفصل الخامس

في حكاية الشبه العقلية في كونه تعالى مختصاً بالحيز والجهة

الشبهة الأولى : إنهم قالوا : العالم موجود ، والبارى موجود . وكل موجودين فلا بد وأن يكون أحدهما محايثاً^(١) للآخر ، أو مبايناً عنه بجهة من الجهات الست . ولما لم يكن البارى تعالى محايثاً للعالم . وجب كونه تعالى مبايناً عن العالم بجهة من الجهات الست . وإذا ثبت ذلك ، وجب كونه تعالى مختصاً بجهة فوق .

أما قولهم : إن كل موجودين فلا بد وأن يكون أحدهما محايثاً للآخر ، أو مبايناً عنه بجهة . فلم فيه طريقان :

الأول : ادعاء الديهية فيه . إلا أنه سبق الكلام على هذه الطريقة في أول الكتاب .

والطريق الثاني : إنهم يستدلون عليه . وهو الطريق الذي اختاره ابن الهميم في المناظرة التي حكاها عن نفسه مع ابن فورك (قال الشيخ — رحمه الله تعالى —)^(٢) وأنا أذكر من حصل تلك الكلمات على الترتيب الصحيح ، ومن^(٣) وعلى أحسن وجه يمكن تقرير الشبهة به (وهو)^(٤) أن يقال : لا شك أن كل موجودين في الشاهد ، فأحدهما لابد وأن يكون محايثاً للآخر ، أو مبايناً عنه بالجهة وكون كل موجودين في الشاهد

(١) محايثاً : ط ، مجائياً : خ

(٢) قال الشيخ رحمه الله تعالى : من خ

(٣) وعلى ط ، ومن : خ (٤) وهو : سقط خ

كذلك، إما أن يكون مخصوص كونه جوهرًا، أو لخصوص كونه عرضًا، أو لآمر مشترك بين الجوهر والعرض . وذلك المشترك إما الحدوث أو الوجود . والسكل باطل سوى الوجود ، فوجب أن تكون العلة لهذا الحكم هي الوجود ، والبارى تعالى موجود ، فوجب الجزم بأنه تعالى إما أن يكون محايثا للعالم (٤) . أو مباينا عنه بالجهة .

واعلم : أن هذا الكلام لا يتم إلا بتقرير مقدمات : نحن نذكرها . ونذكر الوجوه التي يمكن ذكرها (٥) في تقرير تلك المقدمات .

أما المقدمة الأولى : (فهي أن نقول : قولنا : إن القول بأن (٦) كل موجودين في الشاهد ، لا بد وأن يكون أحدهما محايثا للآخر أو مباينا عنه بجهة : حكم لا بد له من علة (ويحتاج إلى دليل (٧) والدليل عليه : هو أن المقدمات لا يصح فيها هذا الحكم ، وهذه الموجودات يصح فيها هذا الحكم . فلو لا امتياز ما يصح فيه هذا الحكم ، عما لا يصح فيه هذا الحكم ، بأمر من الأمور (ولا (٨) لما كان هذا الامتياز واقعا .

وأما المقدمة الثانية : وهي في بيان أن هذا الحكم لا يمكن تعليله بخصوص كونه جوهرًا ، ولا بخصوص كونه عرضًا .

فالدليل عليه . أن المقتضى لهذا الحكم . لو كان هو كونه جوهرًا ، لصدق على الجوهر أنه منقسم إلى ما يكون محايثا لغيره ، وإلى ما يكون

(٤) المحايث : أي المتخذ معه في الإشارة الحسية : بأن يكون خالفاً فيه . والمؤلف سينكر معناه فيما بعد .

(٥) ذكره : خ (٦) وهي قولنا : أن : خ .

(٧) يحتاج إلى دليل : سقط : خ .

(٨) والا لما : خ . الأمور لما كان : ط .

مباينا عنه . ومعلوم أن ذلك محال . لأن الجوهر يمتنع أن يكون محايثا لغيره . وبهذا الطريق تبين أن (المقتضى^(٩)) لهذا الحكم ، ليس كونه عرضا . لا ممتناع أن يكون العرض مباينا لغيره بالجهة .

المقدمة الثالثة : وهى فى بيان أن هذا الحكم غير معلل بالحدوث . ويدل عليه وجوه :

الأول : إن الحدوث عبارة عن وجود سبقه العدم ، والعدم غير داخل فى العلة . وإذا سقط العدم عن درجة الاعتبار ، لم يبق إلا الوجود .

والثانى : — وهو الذى عول عليه ابن الهيصم فى المناظرة التى زعم أنها دارت بينه وبين ابن فورك — - رحمهما الله تعالى — لو كان هذا الحكم معللا بالحدوث ، لكان الجاهل بكون السماء محدثة ، يجب أن يكون جاهلا بأن السماء بالنسبة إلى سائر الموجودات التى فى هذا العالم ، إما أن تكون محايثة لها ، أو مباينة عنها بالجهة . لأن المقتضى للحكم إذا كان أمرا معيناً ، فالجاهل بذلك المقتضى ، يجب أن يكون جاهلا بذلك الحكم . ألا ترى أن الوجود لما كان هو المستدعى للتقسيم إلى القديم والمحدث لا جرم كان اعتقاد أنه غير موجود . مانعا من التقسيم بالقدم والحدوث ولما كان التقسيم إلى الأسود والأبيض معلقا بكونه ملونا ، كان اعتقاد أن الشئ غير ملون مانعا من اعتقاد التقسيم إلى الأسود والأبيض . ولما رأينا أن الدهرى^(١٠) الذى يعتقد قدم السموات والأرضين ، لا يمنع ذلك من اعتقاد أن السموات والأرضين ، إما أن تكون محايثة ، وإما أن تكون مباينة بالجهة . علمنا : أن هذا الحكم غير معلل بالحدوث .

(٩) المقتضى : سقط خ

(١٠) الدهرى : خ ، الذى : ظ

الوجه الثالث في بيان أن المقتضى لهذا الحكم ليس هو الحدوث :
— وقد ذكره ابن الهيثم أيضا في تلك المناظرة — وتقريره : أن كونه
محدثا : وصف يعلم بالاستدلال ، وكونه بحيث يجب أن يكون إما محايثا ،
وأما مباينا بالجهة : حكم معلوم بالضرورة ، والوصف المعلوم الثبوت
بالاستدلال : لا يجوز أن يكون أصلا للحكم الذي يعلم ثبوته بالضرورة .
فثبت بهذه الوجوه : أن المقتضى لهذا الحكم : ليس الحدوث .

المقدمة الرابعة : وهي في بيان أنه لما كان المقتضى لهذه الحكم في
الشاهد هو الوجود ، والبارئ تعالى موجود ، وكان المقتضى لكونه
إما محايثا للعالم أو مباينا عنه بالجهة : حاصلا في حقه ، كان هذا الحكم
أيضا حاصلا هناك .

أعلم : أنا نفتقر في هذه المقدمة إلى بيان : أن الوجود حقيقة واحدة
في الشاهد وفي الغائب . وذلك يقتضى كون وجوده تعالى زائدا على
حقيقته . فإنه ما لم يثبت هذا الأصل لم يحصل المقصود . فهذا غاية ما يمكن
ذكره في تقرير هذه الشبهة . ومن نظر في تقريرونا لهذه الشبهة وتقريرهم
لها : علم (أن (١١)) التفاوت بينهما (كبير (١٢))

الجواب

(السؤال الأول) (١٢) : إن مدار هذه الشبهة على أن كل موجودين
في الشاهد ، فلا بد أن يكون أحدهما محايثا للآخر ، أو مباينا عنه بالجهة .
وهذه الطريقة متنوعة . وبيانها من وجوه :

(١١) على أن : خ علم التفاوت : ط

(١٢) بينهما كبير : خ . وكبير : سقط ط

(١٣) السؤال الأول : زيادة ط

الأول : إن جمهور الفلاسفة يشبتون موجودات غير محايثة لهذا العالم الجسماني ولا مباينة عنه بالجهة . وذلك لأنهم يشبتون العقول ، والنفوس الفلكية ، والنفوس الناطقة ، ويشبتون الهيولى ، ويزعمون : أن هذه الأشياء موجودات غير متحيزة ولا حالة في التحيز ، ولا يصدق عليها أنها محايثة لهذا العالم ولا مباينة عنه بالجهة . ومالم تبطلوا هذا المذهب بالدليل ، لا يصح القول بأن كل موجودين في الشاهد ، فأما أن يكون أحدهما محاديا للآخر أو مبايناً عنه .

الثاني : إن جمهور المعتزلة يشبتون إرادات وكرهات موجودة لا في محل . ويشبتون فناء لا في محل . وتلك الأشياء لا يصدق عليها أنها محايثة للعالم ، أو مباينة عن العالم بالجهة فناء ، لم تبطلوا ذلك ، لا تتم دعواكم .

الثالث : إننا نقيم الدلالة على أن الإضافات موجودات في الإعيان ، ثم نقين أنها يمتنع أن تكون (١٣) محايثة للعالم ، أو مباينة عنه بالجهة وذلك يبطل كلامكم . وإنما قلنا : إن الإضافات أعراض موجودات في الأعيان ، لأن المعقول من كون الإنسان أباً لغيره ، مغاير لذاته المخصوصة . بدليل : أنه يمكن أن يعقل ذاته مع الذهول عن كونه أباً أو ابناً . والمعلوم غير ماهو معلوم . وأيضا : فإنه يمكن ثبوت ذات منفكة عن الأبوة والبنوة . مثل : عيسى عليه السلام . فإنه ما كان أباً لأحد ، ولا ابناً لأحد . والثابت غير ماهو غير ثابت . فكونه أباً و ابناً ، مغاير لذاته المخصوصة . ثم هذا المغاير إما أن يكون وصفاً سلبياً أو ثبوتياً . والأول باطل . لأن عدم الأبوة هو الوصف السلبي . والأبوة رافعه له . وافع العدم : وجود . فثبت : أن الأبوة وصف وجودي مغاير لذات الأب ، إذا ثبت هذا . فنقول : إنه مستحيل

(١٣) أن تكون : ط ، أنها : خ

أن يقال : الآبوة محايثة لذات الآب . وإلا لزم أن يقال : إنه قام بنصف الآب نصف الآبوة، وبثلثه ثلث الآبوة : ومعلوم أن ذلك باطل . ومحال أن يقال : إنها مباينة عن ذات الآب ، مباينة بالجهة والحيز . وإلا لزم كون الآبوة جوهرأ قائما بذاته مبايننا عن ذات الآب بالجهة . وذلك أيضا محال . فثبت بهذا الدليل : وجود موجود لا يمكن أن يقال : إنه محايث للعالم (١٤) . أو يقال إنه مباين عنه بالجهة . وإذا ثبت هذا ، بطل قولهم .

السؤال الثاني : سلمنا أن كل موجودين في الشاهد ، فلا بد وأن يكون أحدهما محايثا للآخر ، أو مبايننا عنه بالجهة . لكن كون الشيء بحيث يصدق عليه قولنا : إما أن يكون ، وإما أن لا يكون : إشارة إلى كونه قابلا للانقسام إليهما . لكن قبول القسمة حكم عدى ، والعدم لا يعمل . وإنما قلنا : إن قبول القسمة حكم (عدى) (١٥) لأن أصل القبول حكم عدى ، فوجب أن يكون قبول القسمة حكما عدياً . وإنما قلنا : إن أصل القبول حكم عدى ، لأنه لو كان أمراً ثابتاً ، لكان صفة من صفات الشيء . المحكوم عليه بكونه قابلاً (فتكون) (١٦) الذات قابلة (لتلك الصفة) (١٧) ، القائمة بها . فيكون قبول ذلك القبول زائداً عليه . ويلزم التسلسل . وإنما قلنا : إنه لما كان أصل القبول عدياً ، كان قبول القسمة أيضاً كذلك . لأن قبول القسمة قبول مخصوص . فتلك الخصوصية إن كانت صفة موجودة ، لزم قيام الوجود بالعدم . وهو محال . وإن كانت عدمية ، لزم القطع بأن قبول القسمة عدى . وإذا ثبت أنه حكم عدى ، امتنع تعليله . لأن العدم نفي محض ، فكان التأثير فيه محالاً . فثبت : أن قبول القسمة لا يمكن تعليله .

(١٤) للمالم : خ ، لفسيره : ط

(١٥) عدى : سقط خ (١٦) فتكون : ط ، من : خ

(١٧) لتلك الصفة : ط ، للصفة : خ

السؤال الثالث : هب أنه من الأحكام . فلم لا يجوز أن يكون ذلك معللاً بخصوص كونه جوهرأ ، أو بخصوص كونه عرضاً ؟ قوله : « لأن كونه جوهرأ يمنع من المحايثة ، وكونه عرضاً يمنع من المباينة بالجهة . وما كان علة لقبول الانقسام إلى قسمين يمتنع كونه مانعاً من أحد القسمين ، قلنا : ما الذى تريدونه بقولكم . الموجود (١٨) فى الشاهد منقسم إلى المحايث (والمباين) (١٩) بالجهة ؟ إن أردتم به : أن (الموجود) (٢٠) فى الشاهد قسمان : أحدهما . هو الذى يكون محايثاً لغيره — وهو العرض — والثانى : (هو الذى) (٢١) يكون مبايناً لغيره بالجهة — وهو الجوهر — فهذا مسلم . لكنه فى الحقيقة إشارة إلى حكمين مختلفين معلمين بعلمتين مختلفتين . فإن عندنا وجوب كونه محايثاً لغيره : معلل بكونه عرضاً ، ووجوب كون القسم الثانى مبايناً عن غيره بالجهة : معلل بكونه جوهرأ . فبطل قولكم : إن خصوص كونه عرضاً وجوهرأ لا يصلحان لعلة (٢٢) هذا الحكم . وإن أردتم به أن إمكان الانقسام إلى هذين القسمين حكم واحد ، وأنه ثابت فى جميع الموجودات التى فى الشاهد . فهذا باطل . لأن إمكان الانقسام إلى هذين القسمين ، لم يثبت فى شيء من الموجودات التى فى الشاهد ، فضلاً عن أن يثبت فى جميعها . لأن كل موجود فى الشاهد فهو إما جوهر وإما عرض . فإن كان جوهرأ امتنع أن يكون محايثاً لغيره . فلم يكن قابلاً لهذا الانقسام . وإن كان عرضاً امتنع أن يكون مبايناً لغيره بالجهة ، فلم يكن قابلاً لهذا الانقسام . فثبت بما ذكرنا : أن الذى قالوه مغاطة . والحاصل : أن هذا المستدل أو هم أن قوله : « الموجود فى الشاهد إما أن

(١٨) الوجود : ط ، خ (١٩) والى المباين : ط

(٢٠) الموجود : خ ، الوجود : ط

(٢١) يجب أن : ص (٢٢) لعلة : خ ، لعلة : ط

يكون محايثا لغيره ، وإما أن يكون مباينا عنه بالجهة : إشارة إلى حكم واحد . ثم بنى عليه أنه لا يمكن تعليل ذلك الحكم بخصوص كونه جوهرية ولا بخصوص كونه عرضا . ونحن بينا : أنه إشارة إلى حكيمين مختلفين . معللين بعلمتين مختلفتين .

السؤال الرابع : سلطنا أنه لا يمكن تعليل هذا الحكم بخصوص كونه جوهرية ، ولا بخصوص كونه عرضا . فلم قلتم : إنه لا بد من تعليله ، إما بالحدوث وإما بالوجود ؟ وما الدليل على هذا الحصر ؟ أقصى ما في الباب أن يقال : سبرنا وبحشنا فلم نجد قسما آخر ، إلا أنا بينا في الكتب المطولة : أن عدم الوجدان لا يدل على عدم الوجود ، وشرحنا أن هذا السؤال هادم لكل دليل مبنى على تقسيمات منتشرة ، غير منحصرة بين النفي والإثبات .

السؤال الخامس : سلطنا أن عدم الوجدان ، يدل على عدم الوجود ، لكن لا نسلم (قولكم (٢٣)) : « إنما وجدنا لهذا الحكم علة سوى الحدوث والوجود ، وبيانه : من وجهين :

الأول : إن من احتمال أن يقال : المقتضى لقولنا : إن الشيء إما أن يكون محايثا للعالم ، أو مباينا عنه : هو كونه بحيث تصح الإشارة الحسية إليه . وذلك أن كل شيئين تصح الإشارة الحسية إليهما . إما أن تكون الإشارة إلى أحدهما عين الإشارة إلى الآخر . وذلك كما في اللون والمتلون — وهذا هو المحايثة — وإما أن تكون الإشارة إلى أحدهما غير الإشارة إلى الآخر — وهذا هو المباينة بالجهة — فثبت : أن المقتضى لقبول هذه القسمة :

هو كون الشيء مشارا إليه بحسب الحس . وعلى هذا التقدير ما لم تقيموا الدلالة على أنه مشار إليه بحسب الحس ، لا يمكن أن يقال : إنه تعالى يجب أن يكون محايثا للعالم أو مباينا عنه بالجملة . لكن كونه تعالى مشارا إليه بحسب الحس هو مما وقع النزاع فيه ، وحينئذ يتوقف صحة الدليل على صحة المطلوب . وذلك يفضى إلى الدور . وهو باطل .

الثاني : (إيه (٢٤)) لا شك : أن ما سوى الله تعالى . إما أن يكون محايثا لغيره ، أو مباينا عن غيره بالجملة . ولا شك : أن الله تعالى مخالف لهُذين القسمين بحقيقته المخصوصة إذ لو لم يكن مخالفا بحقيقته المخصوصة لكان إما مثلا للجواهر أو الأعراض . ويلزم منه كونه تعالى محدثا . كما أن الجواهر والأعراض محدثة . وذلك محال . وإذا ثبت هذا فنقول : لا شك أن الجواهر والأعراض مشتركان في الأمر الذي به وقعت المخالفة بينهما ، وبين ذات الباري تعالى . فلم لا يجوز أن يكون المقتضى لقبول الانقسام إلى المحايث (والمباين (٢٥)) هو ذلك الأمر ؟ وعلى هذا التقدير سقط هذا السؤال . لأنه لا مشترك بين الجواهر والأعراض إلا الحدوث .

السؤال السادس : سلمنا الحصر . فلم لا يجوز أن يكون المقتضى لهذا الحكم هو الحدوث ؟ قوله أولا : الحدوث (ماهية (٢٦)) (مركبة (٢٧)) من العدم والوجود ، قلنا : كل محدث فإنه يصدق عليه كونه قابلا للعدم والوجود . وأيضا : كون الشيء منقسما إلى المحايث والمباين : معناه كونه

(٢٤) انه : سقط خ

(٢٥) والمباين : خ ، والى المباين : ط

(٢٦) ماهية : سقط خ (٢٧) مركب : ط

قابلا للانقسام إلى هذين القسمين . فالقابلية إن كانت مفة وجودية كانت في الموضوعين كذلك ، وإن كانت عدمية فكذلك . ولا يبعد تعليل عدم بعدم . وقوله ثانيا : « لو كان المقتضى لهذا الحكم هو الحدوث ، لكان الجهل بحدوث الشيء يوجب الجهل بهذا الحكم » قلنا : الكلام عليه من وجهين :

الأول : لم قلتم : إن الجهل بالمؤثر يوجب الجهل بالآثر ؟ ألا ترى أن جهل الناس بأسباب المرض والصحة لا يوجب جهلهم بحصول المرض والصحة ، وجهل نفاة الأعراض بالمعانى الموجبة لتغير أحوال الأجسام لا يوجب جهلهم بتلك التغيرات ، وجهل الدهرى بكونه تعالى قادرا على الخلق والتكوين لا يوجب جهله بوجود هذا العالم ؟

الثاني : لو كان الجهل بالعلة يوجب الجهل بالمعلول ، لكان العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول . وعلى هذا التقدير لو كان المقتضى لكون الموجودين في الشاهد ، إما متحاشين أو متباينين بالجهة : هو الوجود . لزم أن من علم كون الشيء موجودا ، أن يعلم وجوب كونه إما محايثا للعالم أو مباينا له . (بالجهة (٢٨)) لكن الجمهور الأعظم من أهل التوحيد يعتقدون أنه تعالى موجود ، ولا يعلمون أنه تعالى لا بد وأن يكون (إما (٢٩)) محايثا للعالم أو مباينا له . فوجب على هذا المساق : أن لا يكون المقتضى لهذا الحكم هو كونه موجودا .

وهذا السؤال قد أورده الأستاذ ابن فورك — رحمه الله — من أصحابنا — على ابن الهيثم ، ولم يقدر أن يذكر عنه جوابا سوى أن قال :

« يمنع أن يحصل العلم بالآثر (ولا يحصل العلم بالمؤثر) (٣٠) (ولا) (٣١)
يمنع أن يحصل العلم بالمؤثر ، مع الجهل بالآثر ، وظال كلامه في تقرير
هذا الفرق ، ولم يظهر منه شيء معلوم يمكن حكايته . وقوله ثالثاً : « وكونه
محدثاً ووصف استدلالى ، وكونه إما محايثاً أو مبايناً : أمر معلوم بالبدية .
والوصف الاستدلالى لا يجوز أن يكون علة للحكم المعلوم بالبدية ، قلنا :
ممنوع : فإننا بينا : أن المؤثر في كثير من الأشياء : استدلالى ، والآثر
بدية . »

السؤال السابع : سلمنا أن المؤثر في هذا الحكم ليس هو الحدوث ،
وأنه هو الوجود . لكن لم قلتم : إنه يلزم حصوله في حق الله تعالى ؟
وبيانه هو : إن المطلوب إنما يلزم ، لو كان الوجود أمراً واحداً في الشاهد
وفي الغائب . أما إذا لم يكن الأمر كذلك ، بل كان وقوع اللفظ الموجود
على الشاهد والغائب ، ليس إلا بالاشتراك اللفظى ، كان هذا الدليل ساقطاً
بالكلية .

ثم إن الكرامية لا يمكنهم أن يقولوا بأن الوجود في الغائب والشاهد :
واحد . وإذا كان كذلك لزمهم إما القول بكون البارئ تعالى مثلاً للمحدثات
من جميع الوجوه ، أو القول بأن وجوده زائد على ماهيته ، والقوم
لا يقولون بهذين الكلامين .

السؤال الثامن : سلمنا أن ما ذكرتم يدل على أن الوجود هو العلة لهذا
الحكم . لكن ههنا دليل آخر يمنع منه . وهو إن المقتضى لقبول الانقسام
في الجوهر والعرض ، لو كان هو الوجود ، لزم في الجوهر وحده أن يقبل
الانقسام ، إلى الجوهر والعرض . وإنه محال . ولزم أيضاً في العرض وحده ،

أن يقبل الانقسام إلى الجوهر وإلى العرض . ومعلوم أن ذلك محال .

فإن قالوا : إن كل جوهر وعرض فإنه يصبح كونه منقسماً إلى هذين القسمين نظراً إلى كونه موجوداً ، وإنما يمتنع ذلك الانقسام نظراً إلى مانع منفك وهو خصوصية ماهيته . قلنا : هذا اعتراف بأنه لا يلزم من كون الوجود عليه لصحة أمر من الأمور ، أن يصح ذلك الحكم على كل ما كان موصوفاً بالوجود ، لاحتمال أن تكون ماهيته المخصوصة مانعة من ذلك الحكم . وإذا كان كذلك ، فلم لا يجوز أن يقال : الوجود وإن اقتضى كون الشيء إما محايثاً لغيره وإما مبايناً عنه ، إلا أن خصوصية ذاته تعالى كانت مانعة من هذا الحكم . فلم يلزم من كونه تعالى موجوداً ، كونه بحيث يكون إما محايثاً للعالم أو مبايناً عنه بالجهة ؟

السؤال التاسع : إن ما ذكرتموه من الدليل قائم في صور كثيرة ، مع أن النتيجة اللازمة عنه : باطلة قطعاً . وذلك يدل على أن هذا الدليل منقوض . وبيانه من وجوه :

الأول : إن كل ما سوى الله تعالى فهو محدث ، فتكون صحة الحدوث حكماً مشتركاً بينهما . فنقول : هذه الصحة حكم مشترك فلا بد لها من علة مشتركة . والمشارك إما الحدوث أو الوجود . ولا يمكن أن يكون المقتضى لصحة (الحدوث) (٣٢) هو الحدوث . لأن صحة الحدوث سابقة على الحدوث بالرتبة ، والسابق بالرتبة على الشيء لا يمكن تعليقه بالمتأخر عن الشيء . فثبت : أن صحة الحدوث غير معلة بالحدوث ، فوجب كونها معلة بالوجود . والله تعالى موجود ، فوجب أن يثبت في حقه تعالى صحة الحدوث . وهو محال .

الثانى : إن كل موجود (٣٣) فى الشاهد . فهو إما حجب وإما قائم بالحجب .
ثم نذكر التقسيم إلى آخره ، حتى يلزم أن يكون البارى تعالى إما حجبا
وإما قائما بالحجب . والقوم لا يقولون بذلك .

الثالث : إن كل موجودين فى الشاهد ، فلا بد وأن يكون أحدهما
محيثا للآخر ، أو مباينا عنه فى أى جهة كان . ثم نذكر التقسيم المتقدم (٣٤)
حتى يظهر أن هذا الحكم معلل بالوجود ، والبارى تعالى موجود ، فيلزم
أن يصح على البارى تعالى كونه (إما) (٣٥) محييا للعالم أو مباينا عنه
فى أى جهة كانت ، من الجوانب التى للعالم . وذلك يقتضى أن لا يكون
اختصاص الله تعالى بجهة فوق : واجبا ، بل يلزم صحة الحركة على ذات
الله تعالى من الفوق إلى أسفل (٣٦) وكل ذلك عند القوم محال .

الرابع : إن كل موجودين فى الشاهد ، فإنه يجب أن يكون أحدهما
محييا للآخر ، أو مباينا عنه بالجهة . والمباين بالجهة لا بد وأن يكون
جوهرافردا ، أو يكون مركبا من الجواهر . وكون كل موجود فى
الشاهد على أحد هذه الأقسام الثلاثة — أعنى : كونه عرضا ، أو جوهرافردا ،
أو جسما مؤلفا (٣٧) — (لا بد وأن يكون معللا بالوجود) (٣٨)
فوجب أن يكون البارى تعالى على أحد هذه الأقسام الثلاثة . والقوم
ينكرون ذلك . لأنه تعالى عندهم ليس بعرض ولا بجوهر ولا بجسم .
مؤلف من الأجزاء والأبعض .

(٣٣) موجودين : خ

(٣٤) الأول : خ ، المتقدم : ط (٣٥) أما : سقط خ

(٣٦) أسفل : ط

(٣٧) مؤلفا : ط

(٣٨) لا بد وأن يكون معللا بالوجود : سقط خ

الخامس : إن كل موجود يفرض مع العالم . فهو إما مساوى للعالم . وإما أن يزد منه في المقدار ، وإما أنقص منه في المقدار . فانقسام الموجود (٣٩) في الشاهد إلى هذه الأقسام الثلاثة : حكم لا بدله من علة . ولا علة إلا الوجود . والبارى تعالى موجود ، فوجب أن يكون البارى تعالى على أحد هذه الأقسام الثلاثة (٤٠) . والقوم لا يقولون به ، فثبت بما ذكرنا : أن هذه الشبهة منقوضة .

واعلم : أنا إنما طولنا في الكلام على هذه الشبهة ، لأن القوم يقولون عليها ، ويظنون أنها حجة قوية قاهرة ، ونحن بعد أن بالغنا في تنقيحها وتقريرها ، أوردنا عليها هذه الاستئلة القاهرة ، والاعتراضات القادحة . ونسأل الله العظيم أن يجعل هذه التحقيقات والتدقيقات سبباً (لمزيد الأجر) (٤١) والثواب بمنه وفضله ،

الشبهة الثالثة للكرامية في إثبات كونه تعالى في الجهة : قالوا : ثبت أنه تعالى تحوز رؤيته . والرؤية تقتضى مواجهة المرئى أو شيئاً هو في حكم مقابله . وذلك يقتضى كونه تعالى مخصوصاً بجهة . والجواب : اعلم أن المعتزلة والكرامية توافقتا (٤٢) في أن كل مرئى ، لا بد وأن يكون في جهة . إلا أن المعتزلة قالوا : لسكنه ليس في الجهة فوجب أن لا يكون مرئياً (٤٣)

(٣٩) الوجود : ط (٤٠) الأربعة : خ

(٤١) لمزيد من الأجر : ط ، للأجر : خ

(٤٢) توافقتا : خ

(٤٣) في الأخبار ما يدل ظاهره على « مكان » لله وجهة — تعالى عن المكان والجهة — وهذه الأخبار يجب أن تؤول للتلا تدل على مكان وجهة . لقوله تعالى : « وهو الذى فى السماء اله ، وفى الأرض اله » (الزخرف ٨٤) ولقوله تعالى : « وهو معكم أينما كنتم » (الحديد ٤) وكيفية تأويل المكان هكذا : المكان على الحقيقة : اسم على الحيز والجهة . وعلى المجاز يكون بمعنى الرتبة والدرجة . كما تقول : محمد مكان أبيه ، أى

بدله في رتبته ودرجته . وقد جاء في التوراة أن حزقيال النبي قال عن الله عز وجل : « مبارك مجد الرب من مكان » (حز ٣ : ١٢) وفسر المفسرون من علماء بني اسرائيل قوله هذا : « بحسب مرتبته وعظم حفظه في الوجود . وكذلك كل ذكر مكان جاء في الله : انما المراد به : مرتبة وجوده تعالى ، النى لا متيل لها ولا شبيهه » وكذلك قالوا في قول الله لموسى : « هو ذا عندى موضع » (خر ٣٣ : ٢١) قالوا : ان المراد بالموضع : « مرتبة نظر وتطلع عقل ، لا تطلع عين » .

و « الكرسى » الذى يدل على المكان . على الحقيقة : اسم لموضع جلوس في مكان عالى . وعلى المجاز : الجلالة والعظمة . لأن الذى ارتفع عن الأرض وجلس على الكرسى ، صار عظيمًا بالنسبة لمن جلسوا على التراب . وقد جاء في النوراة أن الله له « كرسى » وجاء فيها أن السماء عرش الله « هكذا قال الرب : السماء عرشى » (أش ٦٦ : ١) والمفسرون من علماء بني اسرائيل يقولون : « هى تدل على وجودى وعظمتى ، كدلالة الكرسى على عظم من أهل له . هذا هو الذى يجب أن يعنقده المحققون ، لا أن ثم جسمًا يرتفع الاله عليه تعالى علوا كبيرا »

و « الجلوس » على الحقيقة يدل على القعود . وعلى المجاز يدل على الاستقرار والثبات على أكمل الحالات . وقد جاء في التوراة عن الله تعالى : « الساكن في السماوات » (مز ٢ : ٤) أى : الاله الثابت الذى لا يتغير بنحو من أنحاء التغير ، لأنه قال عن نفسه : « انى أنا الرب لا أتغير » (ملا ٣ : ٦) وعبر بالسماء عن الثبات والاستقرار « لكون السماء هى التى لا تغير فيها ولا اختلاف أعنى : أنه لا تتغير أشخاصها كما تتغير أشخاص كائنات الأرض وفاسديها » كما يقول موسى بن ميمون . وإذا كان الشيء عظيمًا ثابتًا مثل « كرة الأرض » فانه يقاس على السماء فى المعنى . ولما فسدت الأرض بطوفان نوح — عليه السلام — واستقر الطوفان على الأرض قالت التوراة : « جلس الرب على الطوفان » (مز ٢٨ : ١٠) أى أنه هو الاله الوحيد الذى عمله ، وهو الذى يملك أمره ، لا غير .

وهذا التأويل الذى عند علماء بني اسرائيل فى الكرسى له تأويل يشبهه عند كثيرين من أهل الاسلام . ومنهم الامام فخر الدين الرازى ، والامام محمود بن عمر — أنعم الله عليهما — يقول بن عمر ، فى الكشف : « الكرسى : ما يجلس عليه ولا يفضل عن مقعد القاعد ، وفى

قوله : « وسع كرسیه » أربعة أوجه : أحدها : أن كرسیه لم يضق عن لاسموات والأرض ، لبسطته وسعته ، وما هو الا تصوير لعظمته وتخيل قط ، ولا كرسی ثمة ولا فعود ولا قاعد . كقوله : « وما قدروا الله حق قدره ، والأرض جميعا قبضته يوم القيامة . والسموات مطويات بيمينه » من غير تصور قبضة وطى وبمين ، وانما هو تخيل لعظمة شأنه وتمثيل حسی . ألا ترى الى قوله : « وما قدروا الله حق قدره » والثانى : وسع علمه . وسمى العلم كرسبا ، تسمية بمكانه الذى هو كرسى العالم . والثالث : وسع ملكه ، تسمية . بمكانه الذى هو كرسى الملك . والرابع : ما روى أنه خلق كرسبا ، هو بين يدي العرش . دونه السموات والأرض . وهو الى العرش كأصغر شيء . وعن الحسن : « الكرسى هو العرش » أ . هـ

و « صعد » و « هبط » يدلان على المكان بالارتفاع والانحطاط على الحقيقة . وعلى المجاز تدل كلمة صعد على علو المنزلة ، وتدل كلمة هبط على انحطاط المنزلة . فقد قال الله للاسرائيلى الغبى : « يستعلى عليك الغريب الذى فيما بينكم متصاعدا ، وأنت منحط متنازلا » (تث ٢٨ : ٤٣) ويقول علماء بنى اسرائيل فى ما ورد فى التوراة عن صعود الله ونزوله : « ولما كنا معشر الآدميين فى أسفل السافلين بالموضع وبمرتبة الوجود ، بالاضافة للميحط . وكان هو فى أعلى عليين على حقيقة وجود ، وجلالة وعظمة . لا علو مكان . وشاء تعالى : ايصال علم منه ، وافاضة وحى على بعضنا . عبر بنزول الوحى على النبى ، أو بحلول سكينة فى موضع : بالنزول . وعبر بارتفاع حالة النبوة — تلك — عن الشخص ، أو ازالة السكينة من الموضع : بالرفع . فكل نزلة ورفعة تجدها منسوبة للبارئ تعالى : انما أراد بها هذا المعنى . وكذلك اذا نزلت آمة بأمة أو اقلبم — بحسب مشيئته القديمة — النى تصف الكتب النبوية — قبل أن تصدر تلك النازلة — بأن أولئك افتقد الله أعمالهم ، ثم بعد ذلك أنزل بهم العقاب . فانه يكنى عن هذا المعنى أيضا : بالنزول لكون الانسان أقل من أن تفتقد أعماله ، ويعاقب عليها — لولا المشيئة — . وقد بين ذلك فى كتب النبوة . وقبل : ما الانسان حتى تذكره ، وابن البشر حتى تفتقده » ؟ (مز ٨ : ٥) يشير الى هذا المعنى . ولذلك كنى عن هذا بالنزول . فقال : « هلم نهبط ونبلبل هناك لغتهم » (تك ١١ : ٧)

« فنزل الرب لينظر » (تك ١١ : ٥) « أنزل وأرى » (تك ١٨ : ٢١)
والمعنى كله : حول العقاب بأهل السفلى ، أ.هـ .

واعلم : أن « رأى » على الحقيقة تدل على رؤية العين . وعلى
المجاز تدل على العلم ، وعلى ادراك العقل . ففي القرآن الكريم :
« ألم تر كيف فعل ربك بأصحاب الفيل » ؟ أى : ألم تعلم . وفبسه :
« ألم تر الى ربك كيف مد النزل ؟ » أى لم تدرك ذلك بعقلك . وفي النوراة :
« وقلبي رأى كثيرا من الحكمة والعلم » (جا ١ : ١٦) فرأى بمعنى
أدرك بعقله . وكل ما فى التوراة عن « رأيت الرب » (١ مل ٢٢ : ١٩)
« رأوا الله اسرائيل » (خر ٢٤ : ١٠) يحمل على هذا المجاز :
أى على الادراك العقلى ، لا على رؤية العين .

واعلم : أن « نظر » على الحقيقة تدل على الالتفات بالعين للشيء .
وعلى المجاز تدل على التفات الذهن واقتباله على تأمل الشيء حتى
يدركه . مثل ما جاء فى التوراة أن الله تعالى « لم ير اثما فى يعقوب »
(عدد ٢٣ : ٢١) لأن الاثم لا يرى بالعين . ومثل قول الله تعالى
عن بنى اسرائيل انهم « ينظرون الى موسى » (حز ٣٣ : ٨) أى أنهم
يعقبون أفعاله وأقواله ويتأملونها . ويقول علماء بنى اسرائيل : ان كل
لفظة تدل على أن الله ينظر أو نظر أحد اليه ، فانها تدل على
اللتفات الذهن واقتباله على تأمل الشيء . لا على رؤية العين .

وقد جاء فى التوراة أن موسى عليه السلام ستر وجهه لأنه خاف أن
ينظر الى الله . وجاء فيها أنه عاين صورة الرب . ويفسر علماء
النوراة هذين النصين بقولهم : ان موسى استحيا من الله بسبب خوفه
من نظر نور الله ، لا من النظر الى الله نفسه . ولما رأى الله
استحياءه ، أفاض عليه تعالى من جوده وخيره ، ما قدر ، على
مشاهدة شبه الرب . وذلك جزاء له على أنه ستر وجهه لئلا ينظر الى
الرب . وتفسيرهم هذين النصين — بهذا المعنى شبهه بقول رئيس
الفلاسفة : « انه لا ينبغى للناس فى كتبه أن ينسبه فيما يبحث عنه لقحة
أو تجاسر وتهجم للكلام فى ما لا علم له به . بل ينبغى أن ينسبه للعرض
والاجتهاد فى ايجاد وتحصيل اعتقادات صحيحة ، حسب مقدرة الانسان »
وشبهه بقول موسى بن ميمون : « انه ينبغى للانسان أن لا يتهم لهما هذا

والكرامية قالوا : لكنه مرئى ، فوجب أن يكون فى الجهة . وأصحابنا —
رحمهم الله — نازعوا فى هذه المقدمة . وقالوا : لانسلم أن كل مرئى فإنه
مختص بالجهة . بل لانزاع (فى) (٤٤) أن الأمر فى الشاهد كذلك . لكن
لم قاتم : إن (ما كان) (٤٥) فى الشاهد كذلك ، وجب أن يكون فى
الغائب كذلك ؟ وتقريره : إن هذه المقدمة إما أن تكون مقدمة بديهية
أو استدلالية . فإن كانت بديهية لم يكن فى إثبات كونه تعالى مختصاً
بالجهة حاجة إلى هذا الدليل . ذلك لأنه ثبت فى الشاهد أن كل قاتم بالنفس

الأمر العظيم الجليل من أول وهلة ، دون أن يروض نفسه فى العلوم
والمعارف وبهذب أخلاقه حق التهذيب ويقتل شهواته ، وتشوقاته الخبالية ،
فإذا حصل مقدمات يقينية وعلوها وعلم قوانين القياس والاستدلال وعلم
وجوه التحفظ من أغاليط الذهن ، حينئذ يقدم للبحث فى هذا المعنى ،
ولا يتلع بأول رأى يقع له ولا يبد أفكاره أولاً ويسلطها نحو ادراك الاله .
بل يستحى ويكف وبقف حتى يستنهض أولاً أولاً « وبعد هذا الكلام مباشرة
بقول موسى بن ميمون : « وعن هذا المعنى . قيل : فسر موسى وجهه
اذ يخاف أن ينظر الى الله » (خر ٣ : ٦) مضافاً الى ما يدل عليه
الظاهر من خوفه من نظر النور المتجلى لا أن الاله تدركه الأعين —
تعالى عن كل نقص علواً كبيراً — وحمد له — عليه السلام — ذلك ،
ونافض عليه — تعالى — من جوده وخيره ، ما أوجب له أن قبل فبه
أخبراً : « صورة الرب يعابن » (عد ١ : ٨) وذكر الحكماء —
عليهم السلام — أن ذلك لكونه ساتراً وجهه أولاً ، لئلا ينظر الى الرب .
أما مختارى بنى اسرائيل (خر ٢٤ : ١١) فانهم تهجموا ومدوا أفكارهم
وأدركوا . لكن ادراكاً ليس بكامل . ولذلك قال عنهم : « مراؤا الله
اسرائيل وتحت رجلبه (خر ٢٤ : ١٠) ولم يقل : « فمراؤا الله
اسرائيل » فقط . اذ معرض القول انما هو الانتقاد عليهم رؤيتهم ، لا فى
وصف كيف رأوا . وهو انما انتقد عليهم صورة ادراكهم التى ضمنوها
من الجسمانية ما ضمنوها . والتى أوجبت عليهم تهجمهم قبل كمالهم .
فاستحقوا الهلاك » .

فهو مختص بالجهة (وثبت أن البارى - تعالى - قائم بالنفس) (٤٦) فوجب القطع بأنه مختص بالجهة لأن العلم الضرورى حاصل بأن كل ما ثبت فى الشاهد وجب أن يكون فى الغائب كذلك . فإذا كان هذا الوجه حاصلًا فى إثبات كونه تعالى فى الجهة ، كان لإثبات كونه تعالى فى الجهة بكونه مرئياً ، ثم لإثبات أن كل ما كان مرئياً فهو مختص بالجهة ، تطويل من غير فائدة ، ومن غير مزيد شرح وبيان . وأما إن قلنا : إن قولنا إن كل مرئى فهو مختص بالجهة : ليست مقدمة بديهية ، بل هى مقدمة استدلالية . فحينئذ ما لم يذكرنا على صحتها دليلاً ، لا نصير هذه المقدمة يقينية . وأيضاً (إنا كما) (٤٧) لا نعقل مرئياً فى الشاهد ، إلا إذا كان مقابلاً أو فى حكم المقابل للرائى . فكذلك لا نعقل مرئياً إلا إذا كان صغيراً ، أو كبيراً ، أو ممتداً فى الجهات ، أو مؤتلفاً من الأجزاء . وهم يقولون : إنه تعالى يرى ، لاصغيراً ولا كبيراً ، ولا ممتداً فى الجهات والجوانب والاحتياز . فإذا جاز لكم أن تحكموا بأن الغائب مخالف للشاهد فى هذا الباب ، فلم لا يجوز أيضاً أن المرئى فى الشاهد - وإن وجب كونه مقابلاً للرائى إلا أن المرئى فى الغالب - لا يجوز أن يكون كذلك ؟

الشبهة الرابعة : تمسكوا برفع الأيدي إلى السماء . قالوا : وهذا شيء يفعله أرباب النحل . فدل على أنه تقرر فى جميع عقول الخلق كون الإله فى جهة فوق . الجواب : إن هذا معارض بما تقرر فى جميع عقول الخلق : أنهم عند تعظيم خالق العالم يضعون جباههم على الأرض . ولما لم

(٤٦) وثبت : أن البارى تعالى قائم بالنفس : سقط خ

(٤٧) فكما أنا : خ

يدل هذا على كون خالق العالم في الأرض ، لم يدل (٤٨) ما ذكره على أنه في السماء .

وأيضاً : فالخلق إنما يقدمون على رفع الأيدي إلى السماء ، لوجوه أخرى وراه اعتقادهم أن خالق العالم في السماء :

فالأول : إن معظم الأشياء قفعا للخلق ، ظهور الأنوار . وأنها (إنما) (٤٩) تظهر من جانب السموات .

والثاني : إن مبنى حياة الخلق على استنشاق النفس . وليس ذلك الاستنشاق إلا من الهواء . والهواء ليس (إلا موجوداً فوق الأرض) (٥٠) فلماذا السبب كان فوق الأرض أشرف مما تحت الأرض :

الثالث : إن نزول الغيث من جهة فوق .

ولما كانت هذه الأشياء التي هي منافع الخلق ، إنما تنزل من جانب السموات ، لا جرم كان ذلك الجانب عندهم أشرف . وتعلق الخاطر بالأشرف أقوى من تعلقه بالآخر . وهذا هو السبب في رفع الأيدي إلى السماء .

وأيضاً : إنه تعالى جعل العرش قبلة لدعائنا ، كما جعل الكعبة قبلة لصلواتنا .

وأيضاً : إنه تعالى جعل الملائكة وسائط في مصالح هذا العالم . قال تعالى : « فالدبريات أمرا » (٥١) ، وقال تعالى : « فالتقسيمات

(٤٨) لم يدل على ما ذكره : خ (٤٩) إنما : سقط خ

(٥٠) بوجوده فوق الأرض : خ (٥١) الفاعلات هـ

أمر (٥٢) . وأجمعوا على أن جبريل عليه السلام ملك الوحي والتنزيل
والنبوة ، وميكائيل ملك الأرزاق ، ومالك الموت ملك الوفاة . وكذا
القول في سائر الأمور . وإذا كان الأمر كذلك ، لم يبعد أن يكون
الغرض من رفع الأيدي إلى السماء : رفع الأيدي إلى الملائكة .
(وبالله التوفيق (٥٣))

الفصل السادس

في

الرد على الكرامية القائلين بأنه تعالى جسم
بمعنى كونه تعالى غنيا عن المحل قائما بالنفس

اعلم : أن المشهور عن قدماء الكرامية : إطلاق لفظ الجسم على الله تعالى . إلا أنهم يقولون : لا نريد به كونه تعالى مؤلفا من الأجزاء ، ومركبا من الأبعاد . بل نريد به كونه تعالى غنيا عن المحل ، قائما بالنفس . وعلى هذا التقدير ، فإنه يصير النزاع في أنه تعالى جسم أولا ؟ : نزاعا لفظيا . هذا حاصل ما قيل في هذا الباب . إلا أنا نقول : كل ما كان مختصا بحيز أو جهة ، ويمكن أن يشار إليه بالحس . فذلك المشار إليه إما أن لا يبقى منه شيء في جوانبه الست ، وإما أن يبقى . فإن لم يبق منه شيء في جوانبه الست ، فهذا يكون كالجوهر الفرد ، وكالنقطة التي لا تتجزأ ، ويكون في غاية الصغر والحقارة . ولا أظن أن عاقلا يرضى أن يقول : إن إله العالم كذلك . وأما إن بقي شيء في جوانبه الست ، أو في أحد هذه الجوانب . فهذا يقتضي كونه مؤلفا مركبا من جزئين (٢) وأكثر .

وأقصى ما في الباب : أن يقول قائل : إن تلك الأجزاء لا تقبل التفرق والانحلال . إلا أن هذا لا يمنع من كونه في نفسه مركبا مؤلفا ، كما أن الفيلسوف (٣) يقول : « الفلك جسم ، إلا أنه لا يقبل الخرق والالتئام » .

(١) الفصل السادس : اعلم أن المشهور ... الخ : ص

(٢) الجزئين أو أكثر : ط . (٣) الفيلسوف : ط الفيلسوفى : خ

فإن ذلك لا يمنعه من اعتقاد كونه جسماً طويلاً عريضاً عميقاً . فثبت :
 أن هؤلاء الكرامية لما اعتقدوا كونه تعالى مختصاً بالحيز والجهة ومشاراً
 إليه بحسب الحس ، واعتقدوا أنه تعالى ليس في الصغر والحقارة مثل
 الجوهر الفرد والنقطة التي لا تتجزأ : وجب أن يكونوا قد اعتقدوا
 أنه تعالى ممتد في الجوانب ، أو في بعض الجوانب . ومن قال ذلك فقد
 اعتقد كونه مركباً مؤلفاً ، فكان امتناعه عن إطلاق لفظ المؤلف
 والمركب ، امتناعاً عن مجرد هذا اللفظ ، مع كونه معتقداً لمعناه . فثبت :
 أنهم إنما أطلقوا عليه لفظ الجسم : لأجل أنهم اعتقدوا كونه تعالى طويلاً
 عريضاً عميقاً ممتداً في الجهات . فثبت : أن امتناعهم عن هذا الكلام : لمحض
 التقية والخوف ، وإلا فهم يعتقدون كونه تعالى مركباً مؤلفاً .

فما تمام الكلام في القسم الأول من هذا الكتاب (وهذا هو (٤))

القسم المشتغل على الوجوه العقلية : وبالله التوفيق .

(٤) وهو : ط ، وهذا هو : خ

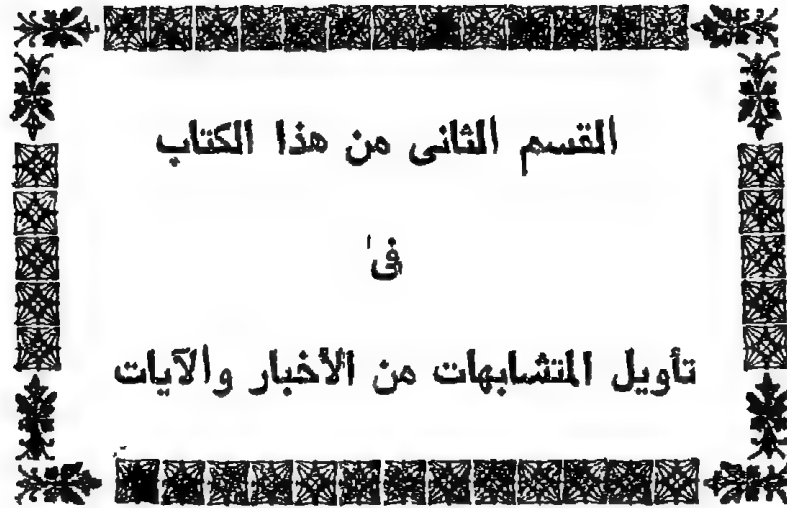
(٥) مقصود الناس في العلم الإلهي ثلاثة مقاصد : الأول : إثبات وجود
 الإله تعالى . والثاني : إثبات أنه ليس بجسم ولا قوة في جسم . والثالث :
 كونه واحداً . وللوصول إلى هذه المقاصد يتحدثون في مقدمات تسهل لهم
 إثبات هذه المقاصد . والمؤلف رحمه الله بعد ما ذكر الأدلة السمعية من
 القرآن والسنة على أن الله ليس بجسم ، ذكر الأدلة العقلية على أن الله
 ليس بجسم . وإذا نفى الجهة والحيز عن الله تعالى ، فقد نفى كونه جسماً .
 وأتم القسم الأول على نفى الجسمية بالسمع والعقل . وكلامه هو كلام العلماء
 النابهين فقد قال محمد بن أبي بكر بن محمد التبريزي رحمه الله عليه : —

« ونشرح لفظة الجسم والقوة . فنقول : أما الجسم فهو عبارة في
 اصطلاحهم عن الجوهر المتحيز ، أي الذي يمكن أن يشار إليه أنه ههنا بالحس ،
 وثم بذاته ، لابتعية غيره ويمكن أن يفرض فيه أبعاد ثلاثة متقاطعة على زوايا
 قوائم . وهي الأقطار الثلاثة أعنى : الطول والعرض والعمق . وأما القوة
 فهي لفظة مشتركة بين القوة الفعلية والقوة الانفعالية . أما القوة

الانفعالية : فهي عبارة عما يكون مبدا التفسير من آخر في آخر ، من حيث أنه آخر . ومعناه : أن الشئ : الحال في الجسم اذا صدر منه أثر في جسم آخر ، يقال لذلك الشئ : أنه قوة مثل الحرارة الحاصلة في الجسم ، فانها اذا صادفت جسما آخر مهيا لقبول السخونة ، سخنته . فيقال : انها قوة باعتبار حصول ذلك الاثر عنها .

وهي - اعنى القوة - : فقد تكون عرضا في الموضوع ، وقد تكون صورة في الهيولى .

والفرق بينهما: أن العرض يكون متقوما بمحله الذي هو الموضوع، والمحل مقوما له . والصورة بالعكس من ذلك . أي تكون الصورة مقومة لمحلها الذي هو الهيولى، والمحل متقوما بها . فالصورة من الجواهر ، لا من الأعراض، واسم القوة يجمعها جميعا . فمثال القوة التي تكون عرضا : الحرارة والبرودة . ومثال القوة التي تكون صورة : الصورة النارية والهوائية والمائية والأرضية كالرطوبة ، أو بالعسر كاليبوسة . فالمراد بأنه ليس بجسم ولا قوة في جسم بعد الاشتراك في كونها أجساما . وأما القوة الانفعالية ، فهي عبارة عن الصفة التي بها يصير الشئ قابلا لشئ آخر . كما يقال للرطوبة أو اليبوسة : انها قوة انفعالية ، لأنها نجعل الجسم يتغير عن الدافع . اما بالسهولة كالرطوبة ، أو بالعسر كاليبوسة . فالمراد بأنه ليس بجسم ولا قوة في جسم هو أنه تعالى ليس موجودا بالصفة التي وصفناها في معنى الجسم والقوة ، فهو منزه عن أن يكون في الجهة والحيز ، أو حالا فيما يكون في الجهة والحيز . (ص ٢٣٥ ج ٢ دلالة الحائرين)



والكلام فيه مرتب على مقدمة وفصول :

المقدمة

في

بيان أن جميع فرق الاسلام مقرون بأنه
لا بد من التأويل في بعض ظواهر القرآن والأخبار

أما في القرآن • فبيان من وجوه :

الأول : هو أنه ورد في القرآن ذكر الوجه ، و (ذكر (١)) العين ،
وذكر الجنب الواحد ، و ذكر الأيدى ، و ذكر الساق الواحدة . فلو
أخذنا بالظاهر ، يلزمنا إثبات شخص له وجه واحد . وعلى ذلك الوجه
أعين كثيرة . وله جنب واحد ، وعليه أيد كثيرة . وله ساق واحدة .
ولا نرى في الدنيا شخصا أقبح صورة من هذه الصورة المتخيلة ، ولا اعتقد
أن عاقلا يرضى بأن يصف ربه بهذه الصفة .

الثاني : إنه ورد في القرآن : أنه (تعالى (٢)) نور السموات
والأرض (٣) ، وأن كل عاقل يعلم بالبديهة : أن إله العالم ليس هو هذا
الشيء المنبسط على الجدران والحيطان ، وليس هو هذا النور الفاض من
جرم الشمس والقمر والنار ، فلا بد لكل واحد منا ، من أن يفسر قوله
تعالى : د الله نور السموات والأرض (٤) ، بأنه منور السموات والأرض
أو بأنه هاد لاهل السموات والأرض ، أو بأنه مصلح السموات والأرض .
وكل ذلك تأويل .

(٢) تعالى : خ

(١) وذكر : سقط خ

(٤) النور ٣٥

(٣) النور ٣٥

الثالث : قال الله تعالى : « وأنزلنا الحديد فيه بأس شديد^(٥) » ومعلوم : أن الحديد ما نزل جرمه من السماء إلى الأرض . وقال : « وأنزل لسكم من الأنعام ثمانية أزواج^(٦) » ، ومعلوم : أن الأنعام ما نزلت من السماء إلى الأرض .

الرابع : قوله تعالى : « وهو معكم أينما كنتم^(٧) » وقوله تعالى : « ونحن أقرب إليه من حبل الوريد^(٨) » ، وقوله تعالى : « ما يكون من نجوى ثلاثة إلا هو رابعهم^(٩) » ، وكل عاقل يعلم : أن المراد منه : القرب بالعلم ، والقدرة الإلهية .

الخامس : قوله تعالى : « واسجد واقترب^(١٠) » ، فإن هذا القرب ليس إلا بالطاعة والعبودية . فأما القرب بالجملة : فمعلوم بالضرورة : أنه لا يحصل بسبب السجود .

السادس : قوله تعالى : « فأينما تولوا ، فثم وجه الله^(١١) » وقال تعالى : « ونحن أقرب إليه منكم . ولكن لا تبصرون^(١٢) » ،

السابع : قال تعالى : « من ذا الذي يقرض الله قرضا حسنا^(١٣) » ، ولا شك أنه لا بد فيه من التأويل .

الثامن : قوله تعالى : « فأتى الله بنيانهم من القواعد^(١٤) » ، ولا بد فيه من التأويل .

(٥) الحديد ٢٥

(٦) الزمر ٦

(٧) الحديد ٤ (٨) ق ١٦

(٩) المجادلة ٧

(١٠) آخر الطلق (١١) البقرة ١١٥

(١٢) الواقعة ٨٥

(١٣) البقرة ٢٤٥

(١٤) النحل ٢٦

التاسع : قال تعالى لموسى وهارون : « إنا نرى معكما أسفح وأرى (١٥) ، هذه المعية ليست إلا بالحفظ والعلم والرحمة (١٦) . فهذه وأمشاها من لأمور التي لا بد لكل عاقل من الاعتراف بحملها على التأويل وبالله التوفيق (١٧) »

أما الأخبار : فهذا النوع فيه كثرة (١٨) .

فالأول : قوله - عليه السلام - حكاية عن الله (سبحانه (١٩) و) وتعالى : مرضت فلم تعدني ، استطعمتك فما أطعمتني ، استسقيتك فما أسقيتني ، لا يشك عاقل : أن المراد منه : التمثيل فقط .

الثاني : قوله ﷺ (حكاية عن ربه (٢٠)) « من أتاني يمشى ، أتته هرولة ، ولا يشك عاقل في أن المراد منه : التمثيل والتصوير .

الثالث : نقل الشيخ الغزالي - رحمه الله - عن أحمد بن حنبل - رحمه الله - أنه أقر بالتأويل في ثلاثة أحاديث :

أحدهما : قوله عليه السلام : « الحجر الأسود : يمين الله في الأرض ، وثانيها : قوله عليه السلام : « إني لأجد نفس الرحمن من قبل اليمن ، وثالثها : قوله عليه السلام (حكاية عن الله عز (٢١) وجل) : « أنا جالس من ذكرني ،

(١٥) طه ٤٦

(١٦) والرحمة والعلم : خ (١٧) وبالله التوفيق : ط

(١٨) فيها كثير : ط فيها كثرة : خ

(١٩) سبحانه و : خ وهذا الحديث له شبه في انجيل متى ٢٥ : ٣٩

(٢٠) حكاية عن ربه : سقط خ

(٢١) حكاية عن الله عز وجل : سقط خ

الرابع : حكى أن المعتزلة تمسكوا في خلق القرآن ، بما روى عنه عليه السلام أنه تأتي سورة البقرة وآل عمران كذا وكذا (يوم القيامة (٢٢)) كأنهما غمامتان . فأجاب أحمد بن حنبل (رحمه الله (٢٣)) وقال : « يعنى ثواب قارئيهما ، وهذا تصريح (منه (٢٤)) بالتأويل .

الخامس : قوله (٢٥) عليه السلام : « إن الرحم يتعلق بحقوق الرحمن ، فيقول سبحانه وتعالى (٢٦) : أصل من وصلك ، وهذا لا بد له من التأويل .

السادس : قال عليه السلام : « إن المسجد لينزوى من النخامة ، كما تنزوى الجلدة من النار ، ولا بد فيه من التأويل .

السابع : قال عليه السلام : « قلب المؤمن بين إصبعين من أصابع الرحمن ، وهذا لا بد فيه من التأويل ، لآنا نعلم بالضرورة : أنه ليس في صدورنا إصبعان بينهما قلوبنا .

الثامن : قوله عليه السلام — حكاية عن الله تعالى — : « أنا عند المنكسرة قلوبهم ، وليست هذه العندية إلا بالرحمة . وأيضاً : قال ﷺ : حكاية عن الله تعالى في صفة الأولياء — : « فإذا أحببته كنت سمعه الذي يسمع به ، وبصره الذي يبصر به ، ومن المعلوم بالضرورة : أن القوة الباصرة التي بها يرى الأشياء ليست هي الله (سبحانه (٢٧)) و تعالى .

التاسع : قال عليه السلام — حكاية عن الله سبحانه وتعالى — : « الكبرياء ردائي ، والعظمة إزاري ، والعاقل لا يثبت لله تعالى إزارا ورداء .

(٢٢) يوم القيامة : سقط خ (٢٣) رحمه الله : سقط خ
 (٢٤) منه : من خ (٢٥) قال : خ (٢٦) وتعالى : خ
 (٢٧) سبحانه و : خ

العاشر : قال عليه السلام لأبي بن كعب : « يا أبا المنذر . أية آية في كتاب الله تعالى أعظم ، ؟ فتردد فيه مرتين . ثم قال في الثالثة : آية الكرسي . فضرب يده — عليه السلام — على صدره ، وقال : « أصبت . والذي نفسي بيده . إن لها لسانا يقدر الله تعالى عند العرش ، ولا بد فيه من التأويل (٢٧) . فثبت بكل ما ذكرنا : أن المصير إلى التأويل : أمر لا بد منه لكل عاقل . وعند هذا قال المتكلمون : لما ثبت بالدليل أنه سبحانه وتعالى منزّه عن الجهة والجسمية ، وجب علينا أن نضع لهذه الألفاظ الواردة في القرآن والأخبار : محلا صحيحا ، لئلا يصير ذلك سببا للطعن فيها .

فهذا تمام القول في المقدمة (وبالله التوفيق (٢٩))

- (٢٨) في تفسر القرطبي المتوفى سنة ٥٧١ هـ ما نصه :
- ١ — أسند الدارمي أبو محمد في مسنده عن أبي هريرة — رضى الله عنه — قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : « ان الله تبارك وتعالى قرأ « طه » و « بس » قبل أن يخلق السموات والأرض بألفى عام ، فلما سمعت الملائكة : القرآن ، قالت : طوبى لأمة ينزل هذا عليها ، وطوبى لأجواف تحمل هذا ، وطوبى لالسنّة تتكلم بهذا » .
 - قال ابن فورك : معنى قوله : « ان الله — تبارك وتعالى — قرأ « طه » و « بس » أى : أظهر وأسمع وأفهم كلامه من أراد من خلقه من الملائكة في ذلك الوقت . فقد أول « ابن فورك » قراءة الله بمعنى مجازى هو « أظهر وأسمع وأفهم » .
 - ٢ — وقال ابن عباس في قوله تعالى : « الرحمن على العرش استوى » قال : « يريد خلق ما كان وما هو كائن الى يوم القيامة » ، وبعد القيامة « فقد أول ابن عباس استواء الله بمعنى مجازى هو خلق ما كان وما هو كائن » .
 - ٣ — وقال الطبرى في قوله تعالى : « والقيت عليك محبة منى ولتصنع على عيني » قال : « محبة منى » أى ألقى عليك رحمتى . فقد فسر المحبة بالمعنى المجازى وهو الرحمة . وأبعد المحبة عن المعنى الحقيقى . وقيل فى « ولتصنع على عيني » أى تربي وتغذى على مرأى منى . أى له عناية خاصة من الله .
- (٢٨) سقط خ

الفصل الأول

في

اثبات الصورة

اعلم : أن هذه اللفظة ماوردت في القرآن . لكنها واردة في
الأخبار :

الخبر الأول : ما روى عن النبي صلى الله عليه وسلم (أنه قال) (١)
« إن الله تعالى (٢) خلق آدم على صورته » (٣) وروى ابن خزيمة عن أبي
هريرة — رضى الله عنه — عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال ، « لا يقولن
أحدكم لعبده : قبح الله وجهك ، ووجه من أشبه وجهك (فإن الله خلق آدم
على صورته »

والجواب (٤) اعلم : أن الهاء في قوله « على صورته » يحتمل
أن يكون عائدا إلى شيء غير صورة آدم عليه السلام . وغير الله
تعالى ، ويحتمل أن يكون عائداً إلى آدم ، ويحتمل أن يكون عائداً إلى
الله تعالى . فهذه طرق ثلاثة :

(١) أنه قال : سقط خ

(٢) تعالى : سقط خ

(٣) في الأصحاح الأول من سفر التكوين في التوراة : « فخلق الله
الإنسان على صورته . على صورة الله خلقه ذكرا وأنثى خلقهم »
(تك ١ : ٢٧) « وقال الله نعمل الإنسان على صورتنا كشبهنا » (نسك
١ : ٢٦) وبقول موسى بن ميمون في دلالة الحائرين : أن ذلك لا يؤدي إلى
التجسيم . بل المعنى : أن العقل الإلهي المتصل به ، أنه هو على صورة الله
وشاكلته « لا أن الله تعالى جسم ، فيكون ذا شكل » (ص ٢٨ ج ١) .

(٤) ما بين القوسين : سقط خ

الطريق الأول : أن يكون هذا الضمير عائداً إلى غير آدم ، وإلى غير الله تعالى . وعلى هذا التقدير ففي تأويل الخبر وجهان :

الأول : هو أن من قال لإنسان : قبح الله وجهك ، ووجه من أشبه وجهك ، فهذا يكون شتماً لآدم عليه السلام ، فإنه لما كانت صورة هذا الإنسان مشابهة لصورة آدم ، كان قوله : قبح الله وجهك ، ووجه من أشبه وجهك : شتماً لآدم عليه السلام ، ولجميع الأنبياء - عليهم السلام - وذلك غير جائز ، فلا جرم نهى النبي صلى الله عليه وسلم عن ذلك . وإنما خص آدم بالذكر ، لأنه عليه السلام هو الذي ابتدئت خلقه وجهه على هذه الصورة (٥) .

(٥) يقول موسى بن ميمون في دلالة الحائرين . ما نصه : « قد ظن الناس : أن الصورة في اللسان العبراني تدل على شكل الشيء ونخطيطه . فأدى ذلك إلى التجسيم المحض . لقوله : « لنصنع الإنسان على صورتنا كمثالنا » (تك ١ : ٢٦) وظنوا : أن الله على صورة إنسان - أعنى شكله وتخطيطه - فلزمهم التجسيم المحض ، فاعتقدوه ، وراوا أنهم ان فارقوا هذا الاعتقاد ، كذبوا النص ، بل يعدمون الإله أن لم يكن جسماً ذا وجه ويد مثلهم في الشكل والتخطيط . لكنه أكبر وأبهى - بزعمهم - ومادنه أيضاً ليست بدم ولحم . هذه غاية ما راوا أنه يكون تنزيهاً في حق الله . أما ما ينبغي أن يقال في نفى الجسمانية ، وإثبات الوجدانية الحقيقية التي لا حقيقة لها إلا بدفع الجسمانية ، فستعرف برهان ذلك كله من هذه المقالة ، وإنما التنبيه هنا في هذا الفصل على تبين معنى الصورة والمثال . فأقول : إن الصورة المشهورة عند الجمهور التي هي شكل الشيء وتخطيطه ، اسمها الخصيص بها في اللسان العبراني « صفة » قال : « حسن الهيئة ، جميل المنظر » (نك ٣٩ : ٦) « ما هي هيئته » ؟ (١ مل ٢٨ : ١٤) « هيئة أبناء الملوك » (قض ٨ : ١٨) وقيل في الصورة الصناعية : « وبسويه بالمنحت ويرسمه بالبركار » (أش ٤٤ : ١٣) وهذه اسمية لم تقع على الإله قط - وحاشا وكلا - أما الصورة . فهي تقع على

الثانى : إن المراد منه : إبطال قول من يقول : إن آدم كان على صورة أخرى . مثل ما يقال : إنه كان عظيم الجثة ، طويل القامة ، بحيث يكون

الصورة الطبيعية — أعنى على المعنى الذى به تجوهر الشيء وصار ما هو؟ وهو حقيقته من حيث هو ذلك الموجود الذى ذلك المعنى فى الانسان هو الذى عنه يكون الادراك الانسانى . ومن أجل هذا الادراك العقلى قبل فبه : « على صورة الله خلقه » (تك ١ : ٢٧) ولذلك قيل : « نضجر خيالهم » (مز ٧٢ : ٦٠) لأن الاحتقار لاحق للنفس التى هى الصورة النوعية ، لا لأشكال الأعضاء وتخطيطها . وكذلك أقول : ان العلة فى سمية الأصنام صوراً : كون المطلوب منها : معناها المظنون به ، لا شكلها وتخطيطها . وكذلك أقول فى منال : « تماثيل بواسيركم » (١ صم ٦ : ٥) لأنه كان المراد منها : معنى دفع أذية البواسير ، لا شكل البواسير . فان لم يكن بد من أن تكون « صور بواسيركم » من أجل الشكل والتخطيط ، فتكون الصورة اسماً مشتركاً ، أو مشككاً . يقال على الصورة النوعية ، وعلى الصورة الصناعية ، وما مائلها من أشكال الأجسام الطبيعية وتخطيطها ، ويكون المراد به فى قوله : « نخلق آدم على صورتنا » : الصورة النوعية ، التى هى الادراك العقلى ، لا الشكل والتخطيط — قد بينا لك الفرق بين الصورة والهيئة ، وبيننا معنى الصورة .

أما المثال : فهو اسم من مثل ، وهو أيضاً : شبه فى المعنى . لأن قوله : « شابهت قوق البرية » (مزمور ١٠١ : ٧) ليس أنه شابه أجنحتها ورشها ، به شابه حزنه حزنها . وكذلك كل شجرة فى جنة الله ، لم يماثلها فى بهجنه ، شبه فى معنى الحسن (مناله) : « لهم حمة مثل حمة الحنة » (مز ٥٧ : ٥) « مثله كالأسد الذى يقوم الى الفريسة » (مز ١٦ : ١٢) كلها شبه فى المعنى ، لا فى الشكل والتخطيط . وكذلك قبل : « شبه العرش : شبه عرش » (مز ١ : ٢٧) شبه فى معنى الرفة والجلالة ، لا فى تربيعه وغلظه وطول رجليه — كما يظن المساكين — وكذلك شبه الحيوانات . فلما خص الانسان بمعنى فيه غريب جداً — ليس فى شيء من الموجودات من لدن فلك القمر — هو الادراك العقلى ، الذى لا تتصرف فيه حاسة ولا جارحة ولا جانحة ، شبه بادرار الاله الذى ليس هو بآلة . وان كان لا شبه فى الحقيقة — لكن على بادية الراى — وقيل فى الانسان : من أجل هذا المعنى — أعنى : من أجل العقل الالهى المتصل به — أنه على صورة الله وشاكلته . لا ان الله تعالى — جسم . فيكون ذا شكل » (دلالة الحائرين ج ١ ص ٢٦—٢٨) .

رأسه قريبا من السماء . فالنبي صلى الله عليه وسلم أشار إلى إنسان معين ، وقال : « إن الله خلق آدم على صورته » أى كان شكل آدم ، مثل شكل هذا الإنسان ، من غير تفاوت البتة . فأبطل هذا البيان : وهم من توهم أن آدم - عليه السلام - كان على صورة أخرى ، غير هذه الصورة .

الطريق الثانى : أن يكون الضمير عائداً إلى آدم - عليه السلام - وهذا أولى الوجوه الثلاثة . لأن عود الضمير إلى أقرب المذكورات واجب . وفي هذا الحديث : أقرب الأشياء المذكورة هو آدم عليه السلام ، فكان عود الضمير إليه أولى . ثم على هذا الطريق ففى تأويل الخبر وجوه :

الأول : إنه تعالى لما عظم أمر آدم ، بجعله مسجود الملائكة . ثم إنه أتى بتلك الزلة . فالتف تعالى لم يعاقبه بمثل ما عاقب به غيره ، فإنه نقل : أن الله تعالى أخرجه من الجنة ، وأخرج معه الحية والطاووس ، وغير تعالى خلقهما مع أنه لم يغير خلقه^(٦) آدم عليه السلام ، بل تركه على الخلقة الأولى إكراماً له وصوناً له عن عذاب المسخ . فقوله صلى الله عليه وسلم : « إن الله تعالى خلق آدم على صورته » معناه خلق آدم على (هذه الصورة)^(٧) التى هى الآن باقية من غير وقوع التبديل فيها . والفرق بين هذا الجواب ، والنسبة قبله : أن المقصود من هذا : بيان أنه عليه السلام كان مصوناً عن المسخ . والجواب الأول ليس فيه ، إلا بيان أن هذه الصورة الموجودة ، ليست إلا هى التى كانت موجودة من قبل ، من غير تعرض لبيان أنه جعل مصوناً عن المسخ ، بسبب زلته ، مع أن غيره صار مسوخاً .

(٦) خلق : خ

(٧) صورته : خ

الثاني : المراد منه : إبطال قول الدهرية . الذين يقولون : « إن الإنسان لا يتولد إلا بواسطة النطفة ، ودم الطمث فقال عليه السلام : « إن الله خلق آدم على صورته » ابتداء من غير تقة - دم نطفة وعلاقة ومضغة .

الثالث : إن الإنسان لا يتكون إلا في مدة طويلة ، وزمان مديد ، بواسطة الأفلاك والعناصر . فقال عليه السلام : « إن الله خلق آدم على صورته ، أي من غير هذه الوسائط . والمقصود منه : الرد على الفلاسفة .

الرابع : المقصود منه : بيان أن هذه الصورة الإنسانية إنما حصلت بتخليق الله تعالى ، وإيجاده . لا بتأثير القوة المصورة والمولدة . على ما تذكروه الأطباء والفلاسفة . ولهذا قال الله تعالى : « هو الله الخالق البارئ المصور (٨) » ، فهو « الخالق » ، أي فهو العالم بأحوال الممكنات والمحدثات ، و « البارئ » ، أي هو المحدث للأجسام والذوات بعد عدمها ، و « المصور » ، أي هو الذي يركب تلك الذوات على صورها المخصوصة وتركيباتها المخصوصة .

الخامس : قد تذكر الصورة ويراد بها الصفة . يقال : شرحت له صورة هذه الواقعة ، وذكرت له صورة هذه المسألة . والمراد من الصورة في كل هذه المواضع : الصفة . فقول له عليه السلام : « إن الله خلق آدم على صورته » ، أي على جملة صفاته وأحواله . وذلك لأن الإنسان حين يحدث ، يكون في غاية الجهل والعجز . ثم لا يزال يزداد علمه وقدرته ، إلى أن يصل إلى حد السكال . فبين النبي ﷺ أن آدم خلق من أول الأمر كاملاً

تاما في علمه وقدرته . وقوله : « خلق الله آدم على صورته ، معناه : أنه خلقه في أول الأمر على صفته ، التي كانت حاصلة له في آخر الأمر .

وأیضا : لا يبعد أن يدخل في لفظة الصورة ، كونه سعيداً أو شقياً . كما قال عليه السلام : « السعيد من سعد في بطن أمه ، والشقي من شقي في بطن أمه ، فقوله عليه السلام : « إن الله خلق آدم على صورته ، أي على جميع صفاته من كونه سعيداً أو عارفاً أو تائباً أو مقبولاً من عند الله تعالى .

الطريق الثالث : « أن يكون ذلك الضمير عائداً إلى الله تعالى .

وفيه وجوه :

الأول : المراد من الصورة : الصفة - كما بيناه - فيكون المعنى : أن آدم امتاز عن سائر الأشخاص والأجسام بكونه عالماً بالمعقولات ، قادراً على استنباط الحرف والصناعات . وهذه صفات شريفة مناسبة لصفات الله تعالى من بعض الوجوه . فصح قوله عليه السلام : « إن الله خلق آدم على صورته » بناء على هذا التأويل . فإن قيل : المشاركة في صفات الكمال تقتضي المشاركة في الإلهية . قلنا : المشاركة في بعض الوازم البعيدة مع حصول المخالفة في الأمور الكثيرة ، لا تقتضي المساواة في الإلهية . ولهذا المعنى ، قال تعالى : « وله المثل الأعلى » (٩) ، وقال عليه السلام : « تخلقوا بأخلاق الله »

الثاني : إنه كما يصح إضافة الصفة إلى الموصوف ، فقد يصح إضافتها إلى الخالق والموجد . فيكون الغرض من هذه الإضافة : الدلالة على أن هذه الصورة ممتازة عن سائر الصور بمزيد الكرامة والجلالة .

الثالث : قال الشيخ الفزالي - رحمه الله - : « ليس الإنسان (١٠) عبارة عن هذه البنية ، بل هو موجود ، ليس بجسم ولا بجسماني ، ولا تعلق له بهذا البدن ، إلا على سبيل التدبير أو التصرف ، فقله عليه السلام : « إن الله خلق آدم على صورته ، أي أن نسبة ذات آدم عليه السلام إلى هذا البدن ، كنسبة الباري تعالى إلى العالم ، من حيث إن كل واحد منهما ، غير حال في هذا الجسم ، وإن كان مؤثراً فيه بالتصرف والتدبير . والله أعلم .

الخبر الثاني : ما رواه ابن خزيمة في كتابه الذي سماه بـ «التوحيد» بإسناده عن ابن عمر - رضي الله عنه - عن النبي ﷺ أنه قال : « لا تقبحوا الوجه ، فإن الله خلق آدم على صورة الرحمن ،

واعلم : أن ابن خزيمة ضعف هذه الرواية ، ويقول : « إن صحت هذه الرواية ، فلها تأويلان :

الأول : أن يكون المراد من الصورة : الصفة - على ما بيناه -

الثاني : أن يكون المراد من هذه الإضافة : بيان شرف هذه الصورة كما في قوله : « بيت الله ، وناقة الله .

الخبر الثالث : ما روى صاحب «شرح السنة» - رحمه الله - في كتابه ، في باب «آخر من يخرج من النار» عن أبي هريرة (رضي الله عنه) (١١) في حديث طويل ، عن رسول الله ﷺ أنه قال : « فأتاهم الله في غير الصورة التي يعرفون . فيقول : أنا ربكم . فيقولون : نعمذ بالله . هذا مكاننا ، حتى يأتينا ربنا ، فإن بيننا وبينه علامة . فإذا أتانا ربنا

عرفناه . فيأتيهم الله في الصورة التي يعرفون . فيقولون : أنت ربنا ، فيتبعونه ،

واعلم : أن الكلام على هذا الحديث من وجهين :

الأول : أن تكون « في » بمعنى الباء . والتقدير : فيأتيهم الله بصورة غير الصورة التي عرفوه بها في الدنيا . وذلك بأن يريهم ملكا من الملائكة . ونظيره : قول ابن عباس رضى الله عنه في قوله تعالى : « هل ينظرون إلا أن يأتيهم الله في ظلل من الغمام » (١٢) ، أى بظلل من الغمام . ثم إن تلك الصورة تقول : أنا ربكم . وكأن ذلك آخر محنة تقع للمكافئين في دار الآخرة ، وتكون الفائدة فيه : تثبيت المؤمنين على القول الصالح . وإنما يقال : الدنيا دار محنة ، والآخرة دار الجزاء : على الأعم والأغلب ، وإن كان يقع في كل واحدة منهما ما يقع في الأخرى نادرا .

أما قوله عليه السلام : « إنهم يقولون : إذا جاء ربنا عرفناه » فيحمل على أن يكون المراد : فإذا جاء إحسان ربنا ، عرفناه . وقوله : « فيأتيهم الله في الصورة التي يعرفونها » فمعناه : يأتيهم بالصورة التي يعرفون أنها من أمارات الإحسان .

وأما قوله عليه السلام : « (فيقولون) (١٣) : بيننا وبينه علامة » فيحتمل أن تكون تلك العلامة : كونه تعالى في حقيقة مخالفا للجواهر والأعراض . فإذا رأوا تلك الحقيقة عرفوا أنه هو الله .

التأويل الثانى : أن يكون المراد من الصورة : الصفة . والمعنى : أن يظهر لهم من بطش الله وشدة بأسه ، ما لم يألوه ولم يعتادوه من معاملة

الله تعالى معهم . ثم تأتيهم بعد ذلك أنواع الرحمة والكرامة ، على الوجه الذي اعتادوه وألفوه .

الخبر الرابع : ما روى عنه عليه السلام أنه قال : « رأيت ربى فى أحسن صورة ، واعلم : أن قوله (عليه السلام) (١٤) : « فى أحسن صورة ، يحتمل أن يكون من صفات الرأى . كما يقال : دخلت على الأمير على (١٥) أحسن هيئة . أى : وأنا كنت على أحسن هيئة ، ويحتمل أن يكون ذلك من صفات المرئى .

فإن كان ذلك من صفات الرأى . كان قوله : « على أحسن صورة ، عائدا إلى (الرسول) (١٦) ﷺ وفيه وجهان :

الأول (١٧) : أن يكون المراد من الصورة : نفس الصورة . فيكون المعنى : أن الله تعالى زين خلقه وجعل صورته عندما رأى ربه . وذلك يكون سبباً لمزيد الإكرام فى حق الرسول عليه السلام .

الثانى : أن يكون المراد من الصورة : الصفة . ويكون المعنى : الإخبار عن حسن حاله عند الله ، وأنه أنعم عليه بوجوه عظيمة من الإنعام (كما كان) (١٨) وذلك لأن الرأى قد يكون بحيث يتلقاه المرئى بالإكرام والتعظيم ، وقد يكون بخلافه . فعرفنا الرسول عليه السلام أن (حالته كانت) (١٩) من القسم الأول .

(١٤) عليه السلام : خ

(١٦) رسول الله : خ

(١٥) فى : ط

(١٨) كما كان : سقط خ

(١٧) أحدهما : خ

(١٩) حاله كان : ط

وأما إن كان عائداً إلى المرتى . ففيه وجوه :

الأول : أن يكون عليه السلام رأى ربه في المنام ، في صورة مخصوصة وذلك جائز ، لأن الرؤيا من تصرفات الخيال ، ولا ينفك ذلك عن صورة متخيلة .

الثاني : أن يكون المراد من الصورة : الصفة . وذلك لأنه تعالى (٢٠) لما خص بمزيد الإكرام والإنعام في الوقت الذي رآه . صح أن يقال — في العرف المعتاد — : لاني رأيت على أحسن صورة ، وأجل هيئة .

الثالث : لعله عليه السلام لما رآه ، اطلع على نوع من صفات الجلال والعزة والعظمة ، ما كان مطلعاً عليه قبل ذلك .

الخبر الخامس : ما روى عن ابن عباس رضي الله عنه ، عن النبي ﷺ أنه قال : « رأيت ربي في أحسن صورة » قال : « فوضع يده بين كتفي ، فوجدت بردها بين ثديي فعلمت ما بين السماء والأرض ، ثم قال : يا محمد . قلت : لبيك وسعديك . قال : فيم يختصم الملائكة الأعلى ؟ فقالت : يا رب لا (أدرى . فقال (٢١)) في أداء الكفارات ، والمشى على الأقدام إلى (٢٢) الجماعات ، وإسباغ الوضوء (على الكراهات (٢٣)) وانتظار الصلاة بعد الصلاة »

واعلم : أن قوله : « رأيت ربي في أحسن صورة » قد تقدم تأويله .

وأما قوله : « وضع يده بين كتفي » ففيه وجهان :

(٢٠) تعالى : خ يقال : ط

(٢٢) الى : ط ، في : خ

(٢١) لا يدرون ما : خ

(٢٣) في السبرات : خ

الأول : المراد منه : المبالغة في الاهتمام بحاله ، والاعتناء بشأنه .
يقال : لفلان يد في هذه الصنعة ، أى هو كامل فيها .

الثانى : أن يكون المراد من اليد : النعمة : يقال . لفلان يد بيضاء ،
ويقال : إن أيادى فلان كثيرة .

وأما قوله : د بين كنفى ، فإن صح . فالمراد منه : أنه أوصل إلى قلبه
من أنواع اللطف والرحمة . وقد روى د بين كنفى ، والمراد (منه : مثل) (٢٤)
ما يقال : أنا فى كنف فلا ، وفى ظل إنعامه .

وأما قوله : د فوجدت بردها ، فيحتمل أن المعنى : برد النعمة وروحها
وراحتها . من قولهم : عيش بارد ، إذا كان رغداً (ويحتمل كمال المعارف) (٢٥)
والذى يدل على أن المراد منه : كمال المعارف : قوله عليه السلام فى آخر
الحديث : د فعلت ما بين المشرق والمغرب ، وما ذلك إلا لأن الله تعالى
أنار قلبه وشرح صدره بالمعارف . وفى بعض الروايات : د فوجدت برد
أنامله ، وسيأتى الكلام فيه إن شاء الله تعالى .

الفصل الثانى

فى

لفظ الشخص

هذا اللفظ ما ورد فى القرآن . لكنه روى أن النبي ﷺ قال :
« لا شخص أحب للغيرة من الله ، (عز وجل (١)) وفى هذا الخبر لفظان
يجب تأويلهما :

الأول : الشخص . والمراد منه : الذات المعينة والحقيقة المخصوصة .
لأن الجسم الذى له شخص وحجمية ، يلزم أن يكون واحدا . فإطلاق
اسم الشخصية على الوحدة لإطلاق اسم أحد المتلازمين على الآخر .

والثانى : لفظ الغيرة . ومعناه : الزجر . لأن الغيرة حالة نفسانية
مقتضية للزجر والمنع ، فكفى بالسبب عن المسبب وهنا (والله أعلم) (٢)

الفصل الثالث

في

لفظ النفس

احتجوا على إطلاق هذا اللفظ بالقرآن والأخبار .

أما القرآن : فقوله تعالى في حق موسى عليه السلام : **واصطفتك لنفسي (١)** ، وقال حاكيا عن عيسى عليه السلام : **تعلم ما في نفسي ، ولا أعلم ما في نفسك (٢)** ، وقال في صفة أهل الثواب : **كتب ربكم على نفسه الرحمة (٣)** ، وقال في تخويف العصاة : **ويحذركم الله نفسه (٤)** ،

وأما الأخبار . فكثيرة :

الخبر الأول : ما روى أبو صالح عن أبي هريرة عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال **يقول الله تعالى : أنا مع عبدى حين يذكرني . فإن ذكرني في نفسه ذكرته في نفسي ، وإن ذكرني في ملأ ذكرته في ملأ خير منه** ،

الخبر الثاني : قوله عليه السلام : **سبحان الله وبحمده ، عدد خلقه ، ورضا نفسه ، وزنه عرشه** ،

الخبر الثالث : عن أبي هريرة عن النبي ﷺ أنه قال : **لما قضى الله الخلق ، كتب في كتابه على نفسه فهو عنده (٥) : إن رحتي سبقت غضبي** ،

(٢) المائدة ١١٦

(١) طه ٤١

(٤) آل عمران ٣٠

(٣) الأنعام ٥٤

(٥) فهو عنده : خ

واعلم : أن النفس جاء في اللغة على وجوه :

أحدها : البدن . قال الله تعالى : « كل نفس ذائقة الموت (٦) » ، ويقول القائل : كيف أنت في نفسك ؟ يريد : كيف أنت في بدنك ؟

وثانيها : الدم . يقال : هذا حيوان له نفس سائلة . أى : دم سائل . ويقال للمرأة عند الولادة : إنها نفست بخروج الدم منها عقيب الولادة . وثالثها : الروح . قال الله تعالى : « الله يتوفى الأنفس حين موتها (٧) » .

ورابعها : العقل . قال تعالى : « وهو الذى يتوفاكم بالليل ويعلم ما جرحتم بالنهار » (٨) وذلك لأن الأحوال بأسرها باقية حالة النوم ، إلا العقل . فإنه هو الذى يختلف الحائ فيه عند النوم واليقظة .

وخامسها . ذات الشئ . وعينه . قال الله تعالى : « وما يخدعون إلا أنفسهم (٩) » - « فاقتلوا أنفسكم » (١٠) - « ولكن ظلموا أنفسهم » (١١) إذا عرفت هذا فنقول : لفظ النفس في حق الله تعالى ، ليس إلا الذات والحقيقة . فقوله : « واضطنعتك لنفسى (١٢) » كالتأكيد الدال على مزيد المبالغة . فإن لإنسان إذا قال : جعلت هذه الدار لنفسى ، وعمرتها لنفسى ، فهم منه المبالغة . وقوله تعالى : « تعلم ما فى نفسى » ، ولا أعلم ما فى نفسك (١٣) ، المراد : تعلم معلومى ، ولا أعلم معلومك . وكذا القول في بقية الآيات .

وأما قوله عليه السلام - حكاية عن رب العزة - : « فإن ذكرنى فى نفسه ، ذكرته فى نفسى » فالمراد : أنه إن ذكرنى بحيث لا يطلع غيره على ذلك ،

(٧) الزمر ٤٢

(٦) آل عمران ١٨٥

(٨) الأنعام ٦٠ ويعلم ... الخ من خ (٩) البقرة ٩

(١١) هود ١٠١

(١٠) البقرة ٥٤

(١٣) المائدة ١١٦

(١٢) طه ٤١

ذكرته بإنعامي وإحساني ، من غير أن يطلع عليه أحد من عبیدی . لأن
الذكر في النفس ، عبارة عن الكلام الخفي ، والذكر السكامن في النفس .
وذلك على الله تعالى مجال .

وأما قوله : « سبحان الله ، زنه . عرته ، ورضاء نفسه » فالمراد :
ما يرتضيه الله تعالى لنفسه ولذاته . أي تسبيحا يليق به . وأما قوله ﷺ :
« كتب كتابا على نفسه » فالمراد به : كتب كتابا ، وأوجب العمل به .
والمراد من قوله « على نفسه » : التأكيد والمبالغة في الوجوب واللزم .
فثبت : أن المراد بالنفس في هذه المواضع : هو الذات . وأن الغرض من
ذكر هذا اللفظ : المبالغة والتأكيد . وبالله التوفيق .

الفصل الرابع

في

لفظ الصمد

قال الله تعالى : « الله . الصمد » ذكر بعضهم في تفسير الصمد ، :
أنه الجسم الذي لا جوف له . ومنه قول من يقول لسداد القارورة :
الصمد . وشيء مصمد أى صلب ، ليس فيه رخاوة . قال ابن قتيبة : « وعلى
هذا التفسير تكون (١) الدال مبدلة من التاء ، وقال بعضهم : « الصمد (٢) :
الأمس ، من الحجر الذي لا يقبل الغبار ، ولا يدخل فيه شيء ، ولا يخرج
منه شيء . »

واحتج قوم من جهال المشبهة بهذه الآية في إثبات أنه تعالى جسم .
وهذا باطل . لآنا بينا : أن كونه أحداً ، يناق كونه جسماً ، فقدمة هذه الآية
دالة على أنه لا يمكن أن يكون المراد من الصمد : هذا المعنى ، ولأن الصمد
بهذا التفسير ، صفة الأجسام الغليظة . وتعالى الله عن ذلك .

والجواب عنه من وجهين :

الأول : إن الصمد فعل بمعنى مقبول ، من صمد إليه أى قصد .
والمعنى : أنه المصمود إليه في الحوائج . قال الشاعر :

ألا بكر الناعى عيسى بنى أسد

بعمر و(٣) بن مسعود . وبالسيد الصمد

(١) ريادة

(٢) هو : نَحْ

(٣) نعم وابن مسعود : ط ، بعمر و بن مسعود : نَحْ

وقال آخر :

علوته بحسامي ، ثم قلت له :

خذها حذيف ، فأنت الصمد الصمد

والذي يدل على صحة هذا الوجه : ما روى ابن عباس - رضي الله عنه -
أنه لما نزلت هذه (الآية) (٤) قالوا : ما الصمد ؟ فقال عليه السلام : السيد
الذي يصمد إليه في الحوائج ، قال أبو الليث صمدت صمد هذا الأمر ،
أي قصدت قصده .

الوجه الثاني في الجواب : لما سلمنا أن الصمد في أصل اللغة : المصمت
الذي لا يدخل فيه شيء غيره . إلا أنا نقول : قد دللنا على أنه لا يمكن
ثبوت هذا المعنى في حق الله تعالى ، فوجب حمل هذا اللفظ على مجازة .
وذلك لأن الجسم الذي يكون هذا شأنه ، يكون مبرأ عن الانفصال والتباين
والتأثر عن الغير . وهو - سبحانه وتعالى - واجب الوجود لذاته . وذلك
يقضي أن يكون تعالى غير قابل للزيادة والنقصان . فكان المراد من الصمد
في حقه تعالى : هذا المعنى (وبالله التوفيق (٥))

(٤) الآية : سقط ح

(٥) وبالله التوفيق : سقط خ

الفصل الخامس

في

لفظ اللقاء

أما القرآن . فقد قال الله تعالى : د الذين يظنون : أنهم ملاقوا ربهم (١) ، وقال : د فمن كان يرجو لقاء (٢) ربه ، وقال : د بل هم بلقاء ربهم كافرون (٣) ، وأما الحديث فقد قال عليه السلام : د من أحب لقاء الله أحب الله لقاءه ، ومن كره لقاء الله كره الله لقاءه ، قالوا : واللقاء من صفات الأجسام . يقال : التقى الجيشان . إذا قرب أحدهما من الآخر في المكان .

واعلم : أنه لما ثبت بالدليل أنه تعالى ليس بجسم ، وجب حمل هذا اللفظ على أحد وجهين :

أحدهما : أن من لقي إنسانا ، فقد (٤) أدركه وأبصره . فكان المراد من اللقاء : هو الرؤية . إطلاقا لاسم السبب على المسبب .

والثاني : إن الرجل إذا حضر عند ملك ، ولقيه ، دخل هناك تحت حكمه وقهره ، دخولا لا حياة له في دفعه . فكان ذلك اللقاء سببا لظهور قدرة الملك عليه . على هذا الوجه . فلما ظهرت قدرته وقوته وقهره

(٢) الكهف ١٢٠.

(٤) فقد : زيادة

(١) البقرة ٤٦

(٣) السجدة ١٠

وشدة بأسه فى ذلك اليوم ، عبر عن تلك الحالة باللقاء . والذى يرل على
صحة قولنا : إن أحداً لا يقول بأن الخلائق تتلاقى ذواتهم فى ذات
الله تعالى على سبيل المماسه . ولما بطل حمل اللقاء على المماسه والمجاورة ،
لم يبق إلا ما ذكرناه (وبالله التوفيق) (٥)

الفصل السادس

في لفظ النور

قال الله تعالى : «الله نور السموات والأرض . مثل نوره : كشكاة» (١)
وروى ابن خزيمة في كتابه عن طاووس عن ابن عباس رضي الله عنه :
أن النبي ﷺ كان يقول في دعائه : «اللهم لك الحمد . أنت نور السموات
والأرض ، ومن فيهن . فلك الحمد . أنت قيوم السموات والأرض ومن فيهن ،
واعلم : أنه لا يصح القول بأنه تعالى هو هذا النور المحسوس بالبصر .
ويدل عليه وجوه : الأول : إنه تعالى لم يقل إنه نور ، بل قال : إنه «نور
السموات والأرض ، ولو كان نوراً في ذاته ، لم يكن لهذه الإضافة فائدة .
الثاني : لو كان كونه تعالى نور السموات والأرض ، بمعنى : الضوء المحسوس ،
لوجب أن لا يكون في شيء من السموات والأرض ، ظلمة البتة . لأنه تعالى
دائم لا يزال ولا يزول . الثالث : لو كان تعالى نوراً بمعنى الضوء ، لوجب
أن يكون ذلك الضوء مغنياً عن ضوء الشمس والقمر والنار . والحس دال
على خلاف ذلك» (٢) الرابع : إنه تعالى أزال هذه الشبهة ، بقوله تعالى :
«مثل نوره ، فقد أضاف النور إلى نفسه ، ولو كان تعالى نفس النور
وذاقه ، لامتنعت هذه الإضافة . لأن إضافة الشيء إلى نفسه ممتنعة .
وكذلك قوله تعالى : «يهدى الله لنوره من يشاء» (٣) «الحامس : إنه تعالى
قال : «وجعل الظلمات والنور» (٤) فتبين بهذا : أنه تعالى خالق الأنوار .

(٢) ذلك : سقط خ

(٤) الأنعام ٩

(م ٩ — أساس التقديس)

(١) النور ٣٥

(٣) النور ٣٥

السادس : إن النور يزول بالظلمة : ولو كان تعالى عين هذا النور المحسوس
لكان قابلاً للعدم . وذلك يقدح في كونه قديماً واجب الوجود . السابع :
إن الأجسام كلها متماثلة — على ما سبق تقريره — ثم إنها بعد تساويها في
الماهية ، تراها مختلفة في النور والظلمة ، فوجب أن يكون الضوء عرضاً
قائماً بالأجسام والعرض يمتنع أن يكون إلهياً .

فثبت بهذه الوجوه : أنه لا يمكن حمل النور على ما ذكرناه . بل معناه : أنه
هادي أهل السموات والأرض ، أو معناه : منور السموات والأرض على
الوجه الأحسن ، والتدبير الأكمل . كما يقال : فلان نور هذه البلدة . إذا
كان نسبياً لصلاحها . وقد قرأ بعضهم : والله نور السموات والأرض ،
(وبالله التوفيق) (هـ)

الفصل السابع

في

الحجاب

قال تعالى : وكلا . لإنهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون (١) ، قالوا : والحجاب لا يعقل إلا في الأجسام .

وتمسكوا أيضاً : بأخبار كثيرة :

الخبر الأول : ما روى صاحب شرح السنة رحمه الله - في باب الرد على الجهمية ، قال : قام فينا رسول الله ﷺ بخمس كلمات . فقال : « إن الله تعالى لا ينام ، ولا ينبغي أن ينام ، ولكنّه يخفض القسط ، ويرفعه . يرفع إليه عمل الليل قبل النهار ، وعمل النهار قبل الليل ، حجابه (من) (٢) نور ، لو كشفه لأحرقت سبحات وجهه ، ما انتهى إليه بصره من خلقه ، فقال المصنف : هذا حديث أقرب به الشيخان . وقوله : « يخفض القسط ويرفعه ، أراد : أنه يراعى العدل في أعمال عباده . كما قال (تعالى) (٣) : وما ننزله إلا بقدر معلوم ،

الخبر الثاني : ما يروى في الكتب المشهورة عن النبي ﷺ : « إن الله (تعالى) (٤) سبعين حجبا من نور ، لو كشفها لأحرقت سبحات وجهه كل ما أدرك بصره ،

الخبر الثالث : روى في تفسير قوله تعالى : « للذين أحسنوا :

(٢) من : سقط خ

(٤) تعالى : ط

(١) المطففين ١٥

(٣) تعالى : من ط

الحسنى ، وزيادة (٥) ، . إنه تعالى يرفع الحجاب ، فينظرون إلى وجهه تعالى .

واعلم : أن الكلام في الآية هو : أن أصحابنا - رحمهم الله - قالوا : إنه يجوز أن يقال : إنه تعالى محتجب عن الخلق ، ولا يجوز أن يقال : إنه محجوب عنهم . لأن لفظة الاحتجاب مشعرة بالقوة والقدرة ، والحجاب (٦) مشعر بالعجز والذلة . يقال : احتجب السلطان عن عبيده . ويقال : فلان حجب عن الدخول على السلطان . وحقيقة الحجاب بالنسبة إلى الله تعالى : محال . لأنه عبارة عن الجسم المتوسط بين جسمين آخرين . بل هو محمول عندنا : على أن لا يخلق الله تعالى في العين رؤية . متعلقة به . وعند من ينسكروا الرؤية على أنه تعالى يمنع وصول آثار إحسانه وفضله من لإنسان .

وأما الخبر الأول : وهو قوله عليه السلام : « حجابي : النور » ، فاعلم : أن كل شيء يفرض مؤثراً في شيء آخر ، فكل كمال يحصل للآثر ، فهو مستفاد من المؤثر . ولا شك أن ثبوت ذلك الكمال لذلك المؤثر ، أولى من ثبوته في ذلك الآثر ، وأقوى وأكمل . ولا شك أن معطى الكمالات بأسرها هو الحق تعالى (فكان كل (٧)) كمالات الممكنات بالنسبة إلى كمال الله تعالى كالعدم . ولا شك أن جملة الممكنات ليست إلا عالم الأجسام وعالم الأرواح . ولا شك أن جملة كمالات عالم العناصر بالنسبة إلى كمالات الأفلاك كالعدم . ثم كمال حال الربع المسكون بالنسبة إلى كمال العناصر كالعدم . ثم الشخص المعين بالنسبة إلى كمالات الربع المسكون كالعدم .

فيظهر من هذا : أن كمال الإنسان المعين بالنسبة إلى كمال الله تعالى : أولى بأن يقال : إنه كالأعدم . ولا شك أن روح الإنسان وحده ، لا تطيق قبول ذلك الكمال ، ولا يمكنه مطالعته . بل الأرواح البشرية تضمحل في أدنى مرتبة من مراتب تلك الكمالات . فهذا هو المراد بقوله عليه السلام : « لو كشفها لأحرقت سبحات وجهه كل شيء ، أدركه بصره » ،

الفصل الثامن

في

القرب

قال الله تعالى : « ونحن أقرب إليه من حبل الوريد » (١) ، وقال عليه السلام (حكاية عن الله) (٢) « من تقرب إلى شعراً تقربت إليه ذراعاً ، ومن تقرب إلى ذراعاً ، تقربت إليه باعاً ، ومن أتاني يمشي ، أتيته هرولة ، وروى الأستاذ ابن فورك - رحمه الله - في كتاب « المتشابهات » عن ابن عمر - رضي الله عنهما - عن رسول الله ﷺ أنه قال : « يدنو المؤمن من ربه (يوم القيامة) » (٣) حتى يضع الجبار كتفه عليه ، فيقر بذنوبه ، فيقول : اعرف - ثلاث مرات - فيقول تعالى : إني سترتها عليك في الدنيا . وإني أغفرها لك . فيعطى صحيفة حسناته . وأما الكفار والمنافقون ، فينادى بهم على رؤوس الأشهاد : « هؤلاء الذين كذبوا على ربهم » (٤) .

واعلم : أن المراد من قربه ومن دنوه : قرب رحمته ودنوها من العبد . وأما قوله : « فيضع الجبار كتفه عليه » فهو أيضاً مستفاد من قرب الرحمة . يقال : أنا في كنف فلان ، أي في إغنامه . وأما ما رواه بعضهم « فيضع الجبار كتفه » ، فاتفقوا على أنه تصحيف ، والرواة ضبطوها بالنون ثم إن صححت تلك الرواية فهي محمولة على التقريب والغفران (والله أعلم) (٥)

(١) ق ١٦ (٣) يوم القيامة : سقط خ

(٢) حكاية عن الله : سقط خ (٤) هود ١٨

(٥) والله أعلم : من ط

الفصل التاسع

في

المجيء والنزول

احتجوا بقوله تعالى : « هل ينظرون إلا أن يأتيهم الله في ظلل من الغمام » (١) وبقوله تعالى : « أو يأتي ربك » (٢) ، وبقوله : « وجاء ربك » (٣) ، واحتجوا بالأخبار ، فمنها : ما رواه صاحب شرح السنة - رحمه الله - في باب « إحياء آخر الليل وفضله » (عن أبي هريرة وأبي سعيد الخدري رضي الله عنهما) (٤)

عن النبي ﷺ أنه قال : « ما اجتمع قوم بذكرون الله ، إلا حفتهم الملائكة ، وغشيتهم الرحمة ، ونزلت عليهم السكينة ، وذكروا الله فيمن عنده » ثم قال : « إن الله تعالى يمل حتى إذا كان ثلث الليل الأخير ، ينزل إلى هذه السماء الدنيا فينادي هل من مذنب يتوب ؟ هل من مستغفر ؟ هل من داع ؟ هل من سائل ؟ إلى الفجر » قال صاحب (هذا) (٦) الكتاب : هذا حديث متفق على صحته .

وفي هذا الباب أيضا (عن) (٧) أبي هريرة أن النبي ﷺ قال : « ينزل ربنا كل ليلة إلى سماء الدنيا ، حين يبقى ثلث الليل الأخير . فيقول من يدعوني فأستجيب له ؟ من يسألني فأعطيه ؟ من يستغفرني فأغفر له ؟ »

(٢) الانعام ١٥٨

(١) البقرة ٢١٠

(٤) عن أبي هريرة . . عنهما : سقط خ

(٣) الفجر

(٥) النبي : ط ، رسول الله : خ (٦) هذا : من ط .

(٧) عن : ط ، من حديث : خ

ثم قال : هذا حديث متفق على صحته ، وروى أيضا عن أبي هريرة عن رسول الله ﷺ : الحديث المذكور ، وزاد فيه : « ثم يبسط يديه (تبارك) (٨) وتعالى (فيقول) (٩) : من يقرض غير عديم ولا ظلوم ، ؟ وروى صاحب هذا الكتاب في باب « ليلة النصف من شعبان » عن عروة عن عائشة رضي الله عنهما - قالت : فقدت رسول الله صلى الله عليه وسلم ليلة ، فخرجت : فإذا هو بالبقيع . فقال : « أكنت تخافين أن يحيف الله ورسوله ؟ فقلت : يا رسول الله ظننت أنك أتيت بعض نساءك . فقال : إن الله ينزل ليلة النصف من شعبان ، فيغفر لأكثر من عدد شعر غنم (بني) كلب ، وبخاري ضعف هذا الحديث .

واعلم : أن الكلام في قوله : « هل ينظرون إلا أن يأتيهم الله في ظل من الغمام » من نوعين (١٠) :

الأول : أن نبين بالدلائل القاهرة أنه سبحانه وتعالى منزله عن (المجيء والذهاب) (١١)

والثاني : أن نذكر التأويلات في هذه الآيات .

أما النوع الأول : فنقول : الذي يدل على امتناع المجيء والذهاب على الله (سبحانه و) (١٢) تعالى وجوه :

الأول : ما ثبت في علم الأصول : أن كل ما يصح عليه المجيء والذهاب ، فإنه لا ينفك عن المحدث . وما لا ينفك عن المحدث ، فهو محدث . فيلزم : أن كل ما يصح عليه المجيء والذهاب ، وجب : أن يكون محدثا مخلوقا . والإله القديم يستحيل أن يكون كذلك .

(٨) سبحانه : خ

(٩) فيقول : من ط

(١٠) وجهين : ص

(١١) الذهاب والمجيء : خ (١٢) سبحانه و : خ

والثاني : إن كل ما يصح عليه الانتقال والمجيء ، من مكان إلى مكان ، فهو محدود متناه فيكون مختصا بمقدار معين ، مع أنه كان يجوز في العقل وقوعه على مقدار أزيد منه أو أنقص منه . وحيث أن يكون اختصاصه بذلك المقدار ، لأجل تخصيص مخصص . وترجيح مرجح ، وذلك على الإله القديم محال .

والثالث : وهو أننا لو جوزنا . فيما يصح عليه المجيء والذهاب ، أن يكون إلهها قديما أزليا ، فحيث لا يمكننا أن نحكم بنفي إلهية الشمس والقمر .

الرابع : إنه تعالى حكى عن الخليل عليه السلام : أنه طعن في إلهية الكواكب والقمر والشمس ، بقوله . « لا أحب الآفلين » (١٣) ولا معنى للأفول إلا الغيبة والحضور . فمن جوز الغيبة والحضور على الإله تعالى ، فقد طعن في دليل الخليل (وكذب الله في تصديق الخليل) (١٤) في ذلك . حيث قال : « وئلك حجتنا آتينها لإبراهيم على قومه »

وأما النوع الثاني (وهو) في بيان التأويلات المذكورة في هذه الآية : فنقول :
فيه وجوه (١٥) :

الأول : المراد : هل ينظرون إلا أن تأتيهم آيات الله . فجعل مجيء آيات الله مجيئاً له . على التفتيح لشأن الآيات . كما يقال : جاء الملك . إذا جاء جيش عظيم من جهته . والذي يدل على صحة هذا التأويل : أنه تعالى قال في الآية المتقدمة : « فإن زلتم من بعد ما جاءكم البينات ، فاعلموا : أن الله عزيز حكيم » (١٦) فذكر ذلك في معرض الزجر والتهديد . ثم إنه تعالى أكد

(١٤) وكذب ... الخليل : سقط خ

(١٦) البقرة ٢٠٩

(١٣) الانعام ٧٦

(١٥) وجهان : ط

ذلك بقوله : « هل ينظرون ، إلا أن يأتيهم الله ، ومن المعلوم : أن بتقدير أن يصح المجيء ، والذهاب على الله تعالى ، لم يكن مجرد حضوره سبباً للزجر والتهديد ، لأنه عند الحضور كما يزجر قوماً ويأقبيهم ، فقد يشبب قوماً ويكرمهم . فثبت أن مجرد الحضور ، لا يكرن سبباً للزجر والتهديد والوعيد . ولما كان المقصود من الآية ، إنما هو التهديد ، وجب أن يضم في الآية مجيء ، الهيبة والقهر والتهديد . ومتى أضربنا ذلك ، زالت الشبهة بالسكبة . وهذا تأويل حسن موافق لنظم الآية .

الوجه الثاني : أن يكون المراد : هل ينظرون ، إلا أن يأتيهم أمر الله . ومدار الكلام في هذا الباب : أنه تعالى إذا أضاف فعلاً إلى شيء ، فإن كان ظاهر تلك الإضافة ممتنعاً ، فالواجب صرف ذلك الظاهر إلى التأويل . كما قال العلماء في قوله تعالى : « إن الذين يحادون الله » (١٧) والمراد : يحادون أوليائه . وقد قال تعالى : « واسئل القرية » (١٨) ، والمراد : أهل القرية . فكذا قوله تعالى : « يا أيها الذين آمنوا » (١٩) ، أي يا أيها الذين آمنوا بالله . وليس فيه إلا حذف المضاف ، وإقامة المضاف إليه مقامه ، وذلك مجاز مشهور . يقال : ضرب الأمير فلاناً ، وأعطاه . والمراد : أنه أمر بذلك .

والذي يؤكد صحة هذا التأويل وجهان :

الأول : إن قوله تعالى « يا أيها الذين آمنوا » وقوله : « وجاء ربك » (٢٠) ، إخبار عن حال القيامة . ثم إن الله تعالى ذكر هذه الواقعة بعينها في سورة النحل

(١٧) المجادلة ٢٠

(١٩) يوسف ٨٢

(٢٠) الفجر ٢٢

(١٩) البقرة ٢١٠

فقال : « هل ينظرون إلا أن تأتيهم الملائكة أو يأتي أمر ربك (٢١) »
 لفصار هذا مفسرا لذلك المتشابه ، لأن كل هذه الآيات لماوردت في واقعة
 واحدة ، لم يبعد حمل بعضها على البعض .

والثاني : إنه تعالى قال بعد هذه الآية : « وقضى الأمر (٢٢) » ، ولا شك
 أن الألف واللام المعلوم السابق . وهذا يستدعي أن يكون قد جرى
 ذكره من قبل ذلك ، حتى تكون الألف واللام إشارة إليه . وما ذلك
 إلا الذي أضمرناه من أن قوله « يأتهم الله » أي يأتهم (٢٣) أمر الله .

فإن قيل : أمر الله - عندكم - : صفة قديمة . فالإتيان عليها : محال . قلنا :
 الأمر في اللغة له معنيان : أحدهما : الفعل . والثاني : الطريق . قال تعالى :
 « وما أمرنا إلا واحدة كلمح بالبصر (٢٤) » ، وقال : « وما أمر فرعون
 برشيد (٢٥) » ، في كل الأمر في هذه الآية على الفعل وهو ما يليق بتلك
 المواقف من الأهل ، وإظهار الآيات المهيبة ، وهذا هو التأويل (الأول) (٢٦)
 الذي ذكرناه .

وأما إن حملنا الأمر ، على الأمر الذي هو ضد النهي . ففيه وجهان :
الأول : أن يكون التقدير هو أن مناديا ينادى يوم القيامة : ألا إن
 الله يأمركم بكذا وبكذا . فيكون إتيان الأمر : هو وصول ذلك النداء ،
 إليهم . وقوله : « في ظلم من الغمام » أي مع ظلم . والتقدير : أن سماع
 ذلك النداء ووصول تلك الظلم : يكون (٢٧) في زمان واحد .

الثاني : أن يكون المراد من إتيان أمر الله تعالى في ظلم : حصول

(٢٢) البقرة ٢٠٩
 (٢٤) القمر ٥٠
 (٢٦) الأول : سقط خ

(٢١) منحل ٣٣
 (٢٣) يأتي : ط
 (٢٥) هود ٩٧
 (٢٧) يكون : زيادة

أصوات مقطعة مخصوصة في تلك الغمامات ، دالة على حكم الله تعالى على كل واحد ، مما يليق به من السعادة والشقاوة . أو يكون المراد : أنه تعالى خلق نقوشاً منظومة في ظلال من الغمام ، وتكون النقوش جليلة ظاهرة ، لأجل شدة بياض ذلك الغمام ، وسواد تلك الكتابة . وهي دالة على أحوال أهل الموقف في الوعد والوعيد وغيرهما . وتكون فائدة الظل من الغمام : أنه تعالى جعلها أمانة لما يريد إنزاله بالقوم فيعلمون : إن الأمر قد قرب وحضر .

الوجه الثالث في التأويل : أن يكون المعنى : هل ينظرون إلا أن يأتيهم الله بما وعد من العذاب والحساب ؟ فحذف ما يأتي (به) (٢٨) تعويلاً على الفهم . إذ لو ذكر ذلك العذاب الذي يأتيهم به ، لكان ذلك أسهل عليهم في باب الوعيد .

وأما إذا لم يذكره كان أبلغ في التهويل ، لأنه حينئذ تنقسم خواطرهم ، وتذهب أفكارهم في كل وجه . ومثله قوله تعالى : دفأناهم الله من حيث لم يحتسبوا ، وقذف في قلوبهم الرعب ، يخربون بيوتهم بأيديهم ، وأيدي المؤمنين ، (٢٩) والمعنى : دفأناهم الله بخذلانه من حيث لم يحتسبوا . وكذا قوله تعالى : دفأناهم الله بنيانهم من القواعد ، (٣٠) ويقال في الكلام المتعارف المشهور ، إذا سمع بولاية رجل : جاءنا فلان بجوره وظلمه . ولا شك أنه مجاز مشهور .

الوجه الرابع في التأويل : أن تكون « في » بمعنى الباء - وحروف الجر يقام بعضها مقام البعض - وتقديره : هل ينظرون أن

(٢٨) به : من خ

(٢٩) الحشر ٢

(٣٠) النحل ٢٦

يأتيهم الله بظلل من الغمام والملائكة . والمراد : أنه يأتيهم الله بالغمام مع الملائكة .

الوجه الخامس : - وهو أقوى من كل ما سبق - إنا ذكرنا في « التفسير الكبير » أن قوله تعالى : « يا أيها الذين آمنوا . ادخلوا في السلم كافة » (٣١) إنما نزل في حق اليهود . وعلى هذا التقدير يكون قوله تعالى : « فإن زلتم من بعد ما جاءكم البينات » (٣٢) خطابا مع اليهود ، فيكون قوله : « هل ينظرون إلا أن يأتيهم الله في ظلل من الغمام » (٣٣) حكاية عنهم . والمعنى : أنهم لا يقبلون دينكم ، إلا لأنهم يفتنّون أن يأتيهم الله في ظلل من الغمام . وما يدل على أن المراد ذلك : أنهم فعلوا ذلك مع موسى عليه السلام ، فقالوا : « لن نؤمن لك ، حتى نرى الله جهرة » (٣٤) وإذا ثبت أن هذه الآية حكاية عن حال اليهود واعتقادهم ، لم يمتنع إجراء الآية على ظاهرها . وذلك لأن اليهود كانوا على دين التشبيه . وكانوا يجوزون المجيء والذهاب على الله تعالى ، وكانوا يقولون : إنه تعالى تجلى لموسى عليه السلام على الطور في ظلل من الغمام ، فظنوا مثل ذلك في زمان محمد عليه السلام . ومعلوم : أن مذهبهم ليس بحجة .

وبالجملة : فإنه يدل على أن قوما ينتظرون أن يأتيهم الله . وليس في الآية دلالة على أن أولئك الأقوام محقون أو مبطلون . وعلى هذا التقدير زال الإشكال . وهذا هو الجواب المعتمد عن تمسكهم بالآية المذكورة في سورة الأنعام (٣٥)

(٣٢) البقرة ٢٠٩

(٣٤) البقرة ٥٥

(٣١) البقرة ٢٠٨

(٣٣) البقرة ٢١٠

(٣٥) الأنعام ١٥٨

فإن قيل : هذا التأويل كيف يتعلق بهذه الآية ، لأنه قال في آخرها :
« وإلى الله ترجع الأمور » ، (٣٦) ؟ قلنا : إنه تعالى حكى عنادهم وتوقيفهم
قبول الدين الحق ، على الشرط الفاسد . ثم ذكر بعده ما يجري مجرى
التهديد لهم ، فقال : « وإلى الله ترجع الأمور » ،
وأما قوله تعالى : « وجاء ربك » ، والمملك صفا صفا ، (٣٧) فالكلام فيه
أيضا على وجهين :

الأول : أن تحمل هذه الآية على باب حذف المضاف . وعلى هذا
الوجه ، إنفي الآية وجوه :

أحدها : وجاء أمر ربك بالمحاسبة والمجازاة .

وثانيها : وجاء قهر ربك . كما يقال : جاءنا الملك القادر . إذا جاء
عسكره .

وثالثها : وجاء ظهور معرفة الله تعالى بالضرورة في ذلك اليوم . فصار
ذلك جاريا مجرى مجيئه وظهوره .

الوجه الثاني : لأننا لا نحمل هذه الآية على حذف المضاف . ثم فيه
وجهان :

الأول : أن يكون المراد من هذه الآية : التسك بظهور آيات الله
تعالى ، وسر آثار قدرته وقهره وسلطانه . والمقصود : تمثيل تلك الحالة
بحال الملك إذا حضر ، فإنه يظهر بمجرد حضوره من آثار الهيبة والسياسة ،
ما لا يظهر بحضور (٣٨) عساكره كلها .

(٣٦) البقرة ٢١٠

(٣٧) الفجر ٢٢

(٣٨) بظهور : ط

الثاني : إن الرب هو المربي . فاعل ملكا عظيما هو أعظم الملائكة ، كان مربيا للنبي ﷺ ، وكان هو المراد من قوله : وجاء ربك والملك صفا صفا .

وأما الحديث المشتمل على النزول إلى السماء الدنيا . فالكلام عليه من نوعين (٣٩) :

الاول : بيان (النزول . وهو) (٤٠) أن النزول قد يستعمل في غير الانتقال . وتقريره من وجوه :

أحدها : قوله (تعالى) (٤١) «وأنزل لكم من الأنعام ثمانية أزواج» (٤٢) ونحن نعلم بالضرورة : أن الجمل أو البقر ، ما نزل من السماء إلى الأرض ، على سبيل الانتقال . وقال الله تعالى : «فأنزل الله سكينته على رسوله» (٤٣) والانتقال على السكينة محال . وقال الله تعالى : «نزل به الروح الأمين على قلبك» (٤٤) والقرآن سواء قلنا : إنه عبارة عن صفة قديمة ، أو قلنا : إنه عبارة عن الحرف والصوت ، فالانتقال عليه محال . وقال الشافعي المطلبي — رضى الله عنه : - «دخلت مصر فلم يفهموا كلامي . فنزلت ثم نزلت ، ولم يكن المراد من هذا النزول : الانتقال .

الثاني : لأنه (إن) (٤٥) كان المقصود من النزول من العرش إلى السماء الدنيا ، أن يسمع نداؤه ، فهذا المقصود ما حصل . وإن كان المقصود مجرد النداء ، سواء سمعناه أو لم نسمعه ، فهذا مما لا حاجة فيه إلى النزول من العرش

(٣٩) وجهين : ص	(٤٠) النزول وهو : من خ
(٤١) تعالى : ط	(٤٢) الزمر ٦
(٤٣) الفتح ٢٦	(٤٤) الشعراء ١٩٣ — ١٩٤
(٤٥) ان : ط ، لو : خ	

إلى السماء الدنيا ، بل كان يمكنه أن ينادينا وهو على العرش . ومثاله . أن يريد من في المشرق (٤٦) إسماع من في المغرب ومناداته ، فيتقدم إلى جهة المغرب ، بأقدام معدودة . ثم يناديه . وهو يعلم أنه لا يسمعه البتة . فههنا تكون تلك الخطوات عملاً باطلاً ، وعبثاً فاسداً . فيكون كفعل المجانين . فعلينا : أن ذلك غير لائق بحكمة الله تعالى .

الثالث : إن القوم رأوا أن كل سماء في مقابلة السماء التي فوقها ، (تكون) (٤٧) كقطرة في بحر ، و كدرهم في مفاضة . ثم كل السموات في مقابلة الكرسي ، كقطرة في البحر ، والكرسي في مقابلة العرش كذلك ، ثم يقولون : إن العرش مملوء منه ، والكرسي موضع (قدمه) (٤٨) فإذا نزل إلى السماء الدنيا ، وهي في غاية الصغر ، بالنسبة إلى ذلك الجسم العظيم ، فإما أن يقال : إن أجزاء ذلك الجسم العظيم ، يدخل بعضها في بعض ، وذلك يوجب القول بأن تلك الأجزاء قابلة للتفرق والتمزق ، ويوجب القول أيضاً بتداخل الأجزاء بعضها في بعض ، وذلك يقتضى (جواز) (٤٩) تداخل جملة العالم في خردلة واحدة ، وهو محال . وإما أن يقال : إن تلك الأجزاء بليت عند النزول إلى السماء الدنيا ، وذلك قول بأنه قابل للعدم والوجود . وذلك مما لا يقوله عاقل في صفة الإله تعالى . فيثبت بهذا البرهان القاهر : أن القول بالنزول على الوجه الذي قالوه باطل .

الرابع : إما قد دللنا على أن العالم كرة . وإذا كان كذلك ، وجب القطع بأنه أبداً يكون الحاصل في أحد نصفي الأرض هو الليل ، وفي النصف الآخر هو النهار . فإذا وجب نزوله إلى السماء الدنيا في الليل — وقد دللنا على أن الليل حاصل أبداً — فهذا يقتضى أن يبقى أبداً في السماء الدنيا ، إلا أنه يستدير على ظهر الفلك بحسب استدارة الفلك ، وبحسب انتقال الليل ،

(٤٦) الشرق : ط ، المشرق : خ

(٤٧) تكون : من خ (٤٨) قدمه : سقط خ

(٤٩) جواز : من ط

من جانب من الأرض إلى جانب آخر . ولو جاز أن يكون الشيء المستدير مع الفلك أبدا : لها العالم .. فلم لا يجوز أن يكون له العالم هو الفلك ؟ ومعلوم أن ذلك لا يقوله عاقل .

النوع الثاني من الكلام في هذا الحديث : بناؤه على التأويل (٥٠)
على سبيل التفصيل ، وهو أن يحمل هذا النزول على نزول رحمته إلى الأرض . في ذلك الوقت . والسبب في تخصيص ذلك الوقت بهذا الفعل وجوه :

الأول : إن التوبة التي يوثق بها في قلب الليل : الظاهر أنها تكون خالية عن شوائب الدنيا ، لأن الأغيار لا يطلعون عليها . فتكون أقرب إلى القبول .

الثاني : إن الغالب على الإنسان في قلب الليل الكسل والنوم والبطالة ، فلو لا الجهد العظيم في طلب الدين ، والرغبة الشديدة في تحققه ، لما تحمل مشاق السهر ، ولما أعرض عن اللذات الجسدية ، ومتى كان الجهد والرغبة والإخلاص ، أتم وأكمل ، كان الثواب أوفر .

الثالث : إن الليل وقت الكسل والفتور ، فاحتيج في الترغيب في الاشتغال بالعبادة في الليل إلى مزيد أمور تؤثر في تحريك دواعي الاشتغال والتهجد ، فيحسن أن الشارع (إنما خص) (٥١) هذا الوقت بمثل هذا الكلام : ليكون توفر الدواعي على التهجد : أتم فمذه الجهات الثلاثة تصلح أن تكون سببا لتخصيص الشرع هذا الوقت بهذا التشریف . ولاجلها قال الله تعالى : « وبالأسحار هم يستغفرون » (٥٢) وقال : « والمستغفرين بالأسحار » (٥٣)

(٥٠) التأويل : ط ، الدليل : خ

(٥٢) الذاريات ١٨

(٥١) بخص : ط

(٥٣) آل عمران ١٧٠

الوجه الرابع : إن جمعا من أشرف الملائكة ينزلون في ذلك الوقت بأمر الله تعالى كما يقال : بنى الأمير دارا ، وضرب دينارا . ومن ذهب إلى هذا التأويل : من يروى الخبر بضم هياء تحقيقا لهذا المعنى .

واعلم : أن تمام التقرير في تأويل هذا الخبر : أن من نزل من الملوك عند إنسان لإصلاح شأنه ، والاهتمام بأمره . فإنه يكرمه جدا . بل يكون نزوله عنده مبالغة في إكرامه (٥٤) ولما كان النزول موجبا للإكرام ، أو موجبا له ، أطلق اسم النزول على الإكرام . وهذا أيضا هو المراد بقوله تعالى : « وجاء ربك ، والملك ، صفا صفا » (٥٥) وذلك أن الملك إذا جاء وحضر لفصل الخصومات ، عظم وقعه واشتدت هيئته . (والله أعلم) (٥٦)

(٥٤) الكرامة : خ

(٥٥) الفجر ٢٢

(٥٦) والله أعلم : من ط

الفصل العاشر

في

الخروج والبروز والتجلى والمظهر

قال عليه السلام : « سترون ربكم كاترون القمر ليلة البدر . لانضمامون في رؤيته ، وفي رواية : « لانضارون ، والتأويل : أن المقصود : تشبيه الرؤية بالرؤية ، لا تشبيه المرئي بالمرئي . ومعنى قوله « لانضمامون » : أي لا ينضم بعضكم إلى بعض ، كما تتضمنون في رؤية الهلال رأس الشهر ، بل رؤية جهرة من غير تكلف لطلبه ، كاترون البدر . وقوله : « لانضارون ، أي لا يلحقكم ضرر في طلب رؤيته ، بل ترونه من غير تكلف الطلب . وما روى « تضامون ، مخففا . فالمراد منه : الضيم . أي لا يلحقكم فيه ضيم .

وقال أيضاً عليه السلام : « إن الله يبرز كل يوم جمعة لأهل الجنة على كتيب من كافور ، فيكون في القرب على تبكيرهم إلى الجمعة . ألا فسارعوا إلى الخيرات ، واعلم : أنه قيل : إن هذا الخبر ضعيف . وإن صح . فالتأويل (فيه^(١)) : أن أهل الجنة يرون على مقادير أوقات الدنيا فيما سبق من أعمالهم الحسنة . وأما بروزه لأهل الجنة — وبذلك يتخيل لهم — فهو أن يخلق لهم رؤية متعلقة ، وهم على كتيب من كافور . وأما قربه منهم فعناؤه : القرب بالرحمة . كما قال : « من تقرب إلى شبرا تقربت إليه ذراعاً ، ويقال للفاسق : إنه بعيد من الله . وأيضاً ما روى

أنه عليه السلام قال : « ما منكم من أحد إلا سيخلو به ربه يوم القيامة .
ويكلمه ، وليس بينه وبينه ترجمان ، فنقول . وجه التاويل فيه : (أن (٢)
من أراد أن يتوجه إليه منهم ، فإنه يخلو به . فعبر به عنه . وإيضاً : لما
كان قادراً ، أراد (٣) أن يسمع كل واحد ، أنه لا يتكلم مع غيره (والله
أعلم) (٤)

(٢) ان : خ

(٣) وإيضاً كما كان قادراً على .. الخ : ط وفي خ : لما

(٤) سقط خ

الفصل الحادى عشر

فى

الظواهر التى توهم كونه قابلا للتجزىء
والتبعض — تعالى الله عنه علوا كبيرا

أما الذى ورد منه فى القرآن . فقوله تعالى فى حق آدم عليه السلام :
« فإذا سويته ونفخت فيه من روحي »^(١) ، وقال فى مريم عليها السلام :
« ونفخنا فيها من روحنا »^(٢) ، وقوله تعالى فى حق عيسى عليه السلام :
« وروح منه »^(٣) ،

وأما الخبر . فاروى أبو هريرة — رضى الله عنه — أنه ﷺ قال : « لما
خلق الله (٤) آدم ، ونفخ فيه من روحه ، عطس آدم ، وشكر الله . فقال
له ربه : يرحمك ربك ، ثم قال : « هذا تحيتك ، وتحية ذريتك ، والتأويل :
أن تقول : أما إضافة الروح إلى نفسه ، فهو إضافة التشريف . وأما النفخ
(فإنه عبر (٥)) بالسبب عن المسبب . وهذا لما يجب المصير إليه ، لا امتناع
أن يكون تعالى قابلا للتجزىء والتبعض . »

(١) ص ٧٢ (٢) الأنبياء : ٩١ (٣) النساء ١٧١
(٤) والله : ط (٥) فالنعبير : ط

الفصل الثانى عشر

فى

الجواب عن استدلالهم بقوله تعالى
« ألهم أرجل يمشون بها ؟ أم لهم أيد يبطشون بها ؟
أم لهم أعين يبصرون بها ؟ أم لهم آذان يسمعون بها » ؟

قالوا (١) : فإنه تعالى عاب هذه الأصنام ، وطعن فى كونها آلهة ، بناء
على عدم هذه الأعضاء لها . فلو لم تكن هذه الأعضاء حاصلة لله تعالى ،
لتوجه الطعن هناك . وذلك باطل . والجواب عنه : أن يقال : المقصود
من هذه الأيدى : شئ آخر ، سوى ما ذكرتم . وبيانه : هو أن الكفار
الذين كانوا يعبدون الأصنام كانت لهم أرجل يمشون بها ، وأيد يبطشون
بها ، وأعين يبصرون بها ، وآذان يسمعون بها . ولأن المقصود من الرجل
واليد والعين والأذن : هو هذه القوى المتحركة والمحركة . ولأن هذه
الأعضاء كانت حاصلة لكم (٢) ، وغير حاصلة لها . كنتم أشرف وأعلى منها .
يليق بالعقل أقدامكم على عبادتها ؟ (وبالله التوفيق) (٣)

(١) الآية رقم ١٩٥ من سورة الأعراف

(٢) وكانت هذه الأعضاء حاصلة : ص

(٢) سقط خ

الفصل الثالث عشر

في

الوجه :

احتجوا على إثباته الله تعالى بالآيات والأخبار (١) :

أما الآيات فكثيرة :

أحدهما : قوله تعالى : « كل من عليها فان ، ويبقى وجه ربك ذو الجلال والإكرام » (٢) قالوا : وامتنع أن يكون وجه الرب ، هو الرب ، ويدل عليه وجهان : الأول : إنه تعالى أضاف الوجه إلى نفسه . وإضافة الشيء إلى نفسه : ممنوعة . والثاني : (إنه) (٣) لو كان ذو الجلال صفة للرب ، لوجب أن يقال ذي الجلال ، لأن صفة المجرور مجرورة « وثانيتهما » قوله تعالى : « كل شيء هالك إلا وجهه » (٤) . وثالثتهما : قوله تعالى : « واصبر نفسك مع الذين يدعون ربهم بالغداة والعشي ، يريدون وجهه » (٥) ورابعتهما : قوله تعالى : « ولا تطرد الذين يدعون ربهم بالغداة والعشي ، يريدون وجهه » (٦) وخامستهما : قوله تعالى : « والله المشرق والمغرب . فأينما تولوا ، فثم وجهه » (٧) الله ، وسادستهما : قوله تعالى (في سورة الروم) (٨) « يريدون وجه الله » (٩) وسابعتهما : قوله تعالى : « وما آتيتم من زكاة تريدون وجه الله » (١٠) ، وثامنتها : قوله تعالى : « إنما نطعمكم لوجهه » (١١) الله ، . وتاسعتهما : قوله تعالى :

(١) بالآيات والأخبار : خ بالأخبار والآيات : ط

(٢) الرحمن ٢٦ — ٢٧ (٣) انه : خ

(٤) القصص ٨٨ (٥) الكهف ٢٨

(٦) الأنعام ٥٢ (٧) البقرة ١١٥

(٨) في سورة الروم : سقط خ (٩) الروم ٣٨

(١٠) الروم (١١) الإنسان ٩

إلا ابتغاء وجه ربه الأعلى، (١٢)

وأما الأحبار فكثيرة

الأول : ماروى ابن (١٣) خزيمه عن جابر ، قال لما نزل قوله تعالى :
 « قل : هو القادر على أن يبعث عليكم عذاباً من فوقكم » ، (١٤) قال النبي ﷺ :
 « أعوذ بوجهك » ، ثم قال : « أو من تحت أرجلكم » ، (قال عليه السلام :
 « أعوذ (١٥) بوجهك) » ، ثم قال : « أو يلبسكم شيعاً ، ويذيق بعضكم بأس
 بعض » ، قال عليه السلام : هاتان أهون وأيسر . الثاني : روى عمار
 ابن ياسر ، عن النبي ﷺ أنه قال : « اللهم بعلمك الغيب ، وقدرتك على
 الخلق أخينى ما كانت الحياة خيراً لى ، وتوفنى إذا كانت الوفاة خيراً لى .
 اللهم أسألك خشيتك فى الغيب والشهادة ، وكلمة الحق والعدل فى الغضب
 والرضى ، وأسألك الرضا (١٦) فى الفقر والغناء ، وأسألك نعيماً لا يتبدل ،
 وأسألك قرة عين لا تنقطع ، وأسألك الرضاء بعد القضاء ، وأسألك برد
 العيش بعد الموت ، وأسألك لذة النظر إلى وجهك ، وأسألك الشوق إلى
 لقائك فى غير ضراء مضرة ولا فتنة مضلة . اللهم زينا بزينة الإيمان ،
 واجعلنا هداة مهتدين ، الثالث : قال عليه السلام : من صام يوماً فى
 سبيل الله ، ابتغاء وجه الله . باعد الله وجهه عن النار سبعين خريفاً ،
 الرابع : عن ابن عباس عن النبي ﷺ أنه قال : « من استعاذكم بالله فأعيذوه ،
 ومن سألكم بوجه الله فعظموه » ، الخامس : عن أبي هريرة — رضى الله
 عنه — عن النبي ﷺ أنه قال : « مثل المجاهد فى سبيل الله ، ابتغاء وجه الله ،
 مثل القائم المصلى حتى يرجع من جهاده » ، السادس : قال عبد الله : قسم
 رسول الله ﷺ فقال رجل : إن هذه القسمة ما أريد بها وجه الله . فأتيت

(١٣) ابن : زيادة
 (١٥) قال عليه الصلاة والسلام :
 (١٦) الرضا : خ ، القضاء : ط

(١٢) الليل ٢٠
 (١٤) الأنعام ٦٥
 أعوذ بوجهك : سقط ط

النبي ﷺ فذكرت ذلك له ، فاحمر وجهه حتى وددت أني لم أخبره . فقال :
 ورحم الله موسى (١٧) قدم أوفى بأكثر من هذا : فصبر ، السابع : عن
 حذيفة عن النبي ﷺ أنه قال : إن المسلم إذا دخل في صلاته ، أقبل الله
 إليه بوجهه ، ولا ينصرف عنه حتى ينصرف عنه ، أو يحدث حدثاً ،
 الثامن : عن الحارث الأشقري أن النبي ﷺ قال : إن الله تعالى (أوحى) (١٨)
 إلى يحيى بن زكريا . أن يقول لبني إسرائيل : إذا قمتم إلى الصلاة فلا
 تلتفتوا ، فإن الله يقبل بوجهه إلى عبده ، التاسع : الحديث المشهور وهو
 أنه عليه السلام قال في قوله تعالى : «الذين أحسنوا الحسنى وزيادة» (١٩)
 قال : «وهي النظر إلى وجه الله» وقال أيضاً : «جنتان من فضة . أبنتهما
 (وما فيهما) (٢٠) وجنتان من ذهب (أبنتهما) (٢١) وما فيهما . وما بين
 القدم (٢٢) وبين أن ينظروا إلى وجه ربهم في جنة عدن ، إلا رداء الكبرياء
 على وجهه ، العاشر : عن عبد الله بن مسعود (رضي الله عنه) (٢٣) عن
 النبي ﷺ عليه وسلم (أنه قال) : «المرأة عورة . فإذا خرجت تستبشر بها
 الشيطان . وأقرب ما تكون من وجه ربها . إذا كانت في قعر بيتها»

واعلم : أنه لا يمكن أن يكون الوجه المذكور في هذه الآيات ، وهذ
 الأخبار : هو الوجه . بمعنى العضو والجارية ويدل عليه وجوه : الأول .
 قوله تعالى : «كل شيء هالك إلا وجهه» (٢٤) وذلك لأنه لو كان الوجه هو
 العضو المخصوص ، لزم أن يبقى جميع الجسد والبدن ، وأن تبقى العين التي
 على الوجه ، وأن لا يبقى إلا مجرد الوجه : وقد التزم بعض حمقى

(١٧) رحمتنا الله وموسى : ط (١٨) أوحى : من ط
 (١٩) يونس ٢٦
 (٢٠) وما فيهما : ط
 (٢١) أبنتهما : ط
 (٢٢) القدم : ط
 (٢٣) رضي الله عنه : خ
 (٢٤) القمص ٨٨

انشية : ذلك . وهو جهل عظيم .

الثاني : إن قوله تعالى : « ويبقى وجه ربك ذو الجلال والإكرام » ، (٢٥) ، ظاهرة : يقتضى وصف الوجه بالجلال والإكرام . ومعلوم : أن الموصوف بالجلال والإكرام : هو الله تعالى . وذلك يقتضى أن يكون الوجه ، كناية عن الذات .

الثالث : قوله تعالى : « فأينما تولوا ، فثم وجه الله » (٢٦) ، وليس المراد من الوجه ههنا : هو العضو المخصوص ، فإننا ندرك بالحس : أن العضو المسمى بالوجه ، غير موجود في (جميع) (٢٧) جوانب العالم . وأيضا : فلو حصل ذلك العضو في جميع الجوانب ، لزم حصول الجسم الواحد دفعة واحدة ، في أمكنة كثيرة ، وذلك لا يقوله عاقل .

الرابع : إن قوله تعالى : « يريدون وجهه » ، (٢٨) وقوله : « إلا ابتغاء وجه ربه الأعلى » (٢٩) ، لا يمكن حمل شيء منهما على الظاهر . لأن وجهه تعالى - على مذهبهم - قديم أزلي ، والقديم الأزلي لا يراد . لأن الشيء الذي يراد : معناه أنه يراد حصوله ودخوله في الوجود . وذلك في القديم الأزلي : محال : وأيضا : فمؤلا كانوا يعبدون الله تعالى ، وما كانوا يريدون وجهه الله . كيف كان ؟ لأنه لو كان غضبانا عليهم فهم لا يريدونه . وإنما يريدون منه كونه راضيا عنهم ، وذلك يدل على أنه ليس المراد من الوجه في هذه الآيات : نفس الجارحة المخصوصة ، بل المراد منه شيء آخر وهو كونه تعالى راضيا عنهم

(٢٦) البقرة ١١٥

(٢٨) الكهف ٢٨

(٢٥) الرحمن ٢٧

(٢٧) جميع : من ط

(٢٩) الليل ٢٠

الخامس : الخبر الذى روينا . وهو قوله عليه السلام : « أقرب ما تكون المرأة من وجه ربها ، إذا كانت فى قعر بيتها ، ومعلوم : أنه لو كان المراد من الوجه : العضو المخصوص ، لم يختلف الحال فى القرب والبعد . بسبب أن تكون فى بيتها أو لم تكن . أما إذا حملنا الوجه على الرضاء ، استقام ذلك . فثبت بهذه الدلائل : أنه لا يمكن أن يكون لوجه المذكور فى هذه الآيات والأخبار بمعنى العضو والجارية .

إذا عرفت هذا ، فنقول : لفظ الوجه قد يجعل كناية عن الذات تارة ، وعن الرضى أخرى .

أما الأول فنقول : السبب فى وجوب جعل الوجه كناية عن الذات (٣٠) وجوه :

الأول : إن المرئى من الإنسان فى أكثر الأوقات ليس إلا وجهه ، وبوجهه يتميز ذلك الإنسان ، عن غيره . فالوجه كأنه هو العضو الذى به يتحقق وجود ذلك الإنسان ، وبه يعرف كونه موجودا . ولما كان الأمر كذلك ، لاجرم حسن جعل الوجه اسما لكل الذات . ومما يقوى ذلك : أن القوم إذا كان معهم لإنسان يرتب أحوالهم . ويقوم بإصلاح أمورهم ، سمي وجه القوم ، ووجيهم . والسبب فيه : ما ذكرنا .

الثانى : إن المقصود من الإنسان ظهور آثار عقله وحسه وفهمه وفكره . ومعلوم : أن معدن هذه الأحوال هو الرأس ، ومظهر آثار هذه القوى هو الوجه . ولما كان معظم المقصود من خلق الإنسان إنما يظهر فى الوجه ، لاجرم حسن إطلاق اسم الوجه على كل الذات .

الثالث : إن الوجه مخصص بمزيد الحسن والطفة ، والتركيب

العجيب . والتأليف الغريب . وكل ما في القلب من الأحوال ، فإنه يظهر على الوجه ، فلما امتاز الوجه عن سائر الأعضاء بهذه الخواص ، لا جرم حسن إطلاق لفظ الوجه على كل الذات .

وأما بيان السبب في جواز جعل لفظ الوجه كناية عن الرضى : فهو أن الإنسان إذا مال قلبه إلى الشيء ، أقبل بوجهه عليه . وإذا كره شيئاً أعرض بوجهه (عنه) (٣١) فلما كان إقبال الإنسان بوجهه عليه ، لو ازم كونه مائلاً إليه ، لا جرم حسن جعل لفظ الوجه كناية عن الرضى . إذا عرفت هذه المقدمة ، فنقول : أما قوله تعالى : كل شيء هالك إلا وجهه ، (٣٢) وقوله : ويبقى وجه ربك ، (٣٣) فالمراد منه : الذات . والمقصود من ذكره : التأكيد والمبالغة ، فإنه يقال : وجه هذا الأمر : كذا وكذا ، ووجه هذا الدليل : هو كذا وكذا ، والمراد منه : هو نفس ذلك الشيء ، ونفس ذلك الدليل . فكذا هذا .

وأما قوله تعالى : دقم وجه الله ، (٣٤) — إنما نطمعكم لو وجه الله ، (٣٥) — إلا ابتغاء وجه ربه الأعلى ، فالمراد من الكل : رضى الله تعالى . وهكذا القول في تلك الأحاديث (وبالله التوفيق) (٣٦)

(٣٢) القصص ٨٨
(٣٤) البقرة ١١٥
(٣٦) الليل ٢٠

(٣١) عنه : ط
(٣٣) الرحمن ٢٧
(٣٥) الانسان ٩

الفصل الرابع عشر

في

بعض

احتجوا على ثبوتها بالقرآن ، والأخبار .

أما القرآن : فقولہ تعالى لنوح عليه السلام : « واصلع الفلك بأعيننا » (١) .
ولموسى عليه السلام : « ولتصنع على عيني » (٢) ولمحمد ﷺ : « واصلع لحكم ربك فإنك بأعيننا » (٣)

وأما الأخبار : فروى صاحب شرح السنة - رحمه الله - في باب
ذكر الدجال ، عن ابن عمر - رضي الله عنهما - قال : قام رسول الله
ﷺ في الناس فأنشأ على الله بما هو أهله ، ثم ذكر الدجال ، فقال : « إني
لأنذركم . وما من نبي إلا أنذر قومه . لقد أنذر نوح قومه ، ولكن
سأقول لكم فيه قولاً لم يقله نبي لقومه : إنه أعور ، وإن الله ليس بأعور » (٤)
ثم قال صاحب الكتاب : « هذا حديث صحيح ، أخرجه البخاري في كتابه »
وروي أيضا عن ابن عباس (رضي الله عنه) (٥) أنه ذكر الدجال عند
النبي ﷺ فقال : « إن الله لا يخفى عليكم ، إنه ليس بأعور » - وأشار
بيده إلى عينيه . « وإن المسيح الدجال أعور عينه » (٦) . « كان عينه
عنبه طافية » ثم قال : « هذا حديث اتفق الشيخان على صحته ، وما يدل

(١) هود ٣٧ .

(٢) الطور ٤٨

(٣) طه ٣٩

(٤) حديث أن الله ليس بأعور أورده محمد بن اسحق بن خزيمة في

(٥) رضي الله عنه : سقط خ

كتاب التوحيد ص ٤٣ - ٤٤

(٦) عين : ط

أيضا على إثبات العين لله تعالى : ماروى في الدعوات : « احفظنا بعينك الى لا تنام ، وأيضا يقال في العرف : عين الله عليك .
واعلم : أن (النصوص من القرآن) (٧) لا يمكن إجراؤها على ظاهرها لوجوه :

الاول : إن ظاهر قوله تعالى : « ولتصنع على عيني » (٨) يقتضى أن يكون موسى - عليه السلام - مستقرا على تلك العين ، ملتصقا بها ، مستعليا عليها . وذلك لا يقوله عاقل .

الثاني : إن قوله تعالى : « واصنع الفلك بأعيننا » (٩) يقتضى أن يكون آلة تلك الصنعة هي تلك الأعين .

الثالث : (إن) (١٠) إثبات الأعين في الوجه الواحد ، قبيح .

فثبت : أنه لا بد من المصير إلى التأويل ، وذلك هو أن تحمل هذه الألفاظ على شدة العناية والحراسة . والوجه في حسن هذا المجاز : أن من عظمت عنايته بشيء ، وميله إليه ، ورغبته فيه ، كان كثير النظر إليه . فجعل لفظ العين - التي هي آلة لذلك النظر - كناية عن شدة للعناية .

وأما هذا الخبر الذي رويته . فمشكل ، لأن ظاهره يقتضى أن النبي ﷺ أظهر الفرق بين الإله تعالى ، وبين الدجال . بكون الدجال أعور ، وكون الله تعالى ليس بأعور . وذلك بعيد . وخبر الواحد إذا بلغ هذه الدرجة في ضعف المعنى ، وجب أن يعتقد أن الكلام كان مسبوqa بمقدمة ، لو ذكرت ، لزال هذا الإشكال . أليس راوى هذا الحديث هو ابن عمر ؟

(٧) نصوص القرآن : ط

(٩) الطور ٤٨

(٨) طه ٣٩

(١٠) ان : سقط خ

ومن المشهور أن ابن عمر (رضي الله عنهما) (١١) لما روى قوله ﷺ :
« إن الميت ليعذب ببكاء أهله » طعنت عائشة - رضي الله عنها - فيه .
وذكرت : أن هذا الكلام من الرسول كان مسبوقا بكلام آخر - واحتجت
على ذلك بقوله تعالى : « ولا تزر وازرة وزر أخرى » (١٢) - لو حكي
لزال هذا الإشكال ، فكذا همنا . إنه من البعد صدور مثل هذا الكلام
عن الرسول (صلى الله عليه وسلم) (١٣) الذي اصطفاه الله تعالى لرسالته ،
وأمره ببيان شريعته (وبالله التوفيق) (١٤)

(١١) من خ ثم أن المشهور : ص

(١٢) فاطر ١٨ (١٣) من خ

(١٤) وبالله التوفيق : من ط

الفصل الخامس عشر .

قنا

النفيس

بسم الله الرحمن الرحيم

« هذا اللفظ غريب وأرد في القرآن . ولكنه روئى عن النبي ﷺ أنه قال :
« لا تسبوا الريح ، فإنها من نفس الرحمن » ، وقال أيضا : « إني لأجد نفس
الرحمن من جانب اليمين ، والتأويل : إنه مأخوذ من قوله : نفست عن
فلان ، أى فرجت عنه . ونفس (١) الله عن فلان ، أى فرج عنه ، والريح
إذا كانت طيبة ، فقد زالت هذه المكروه ، فلما وجدها من قبل اليمين فقد
حصل المقصود . فالمقرون بالمكروه ، مكروه (المقرون بالمحجوب) (٢)
محجوب . فلما وجد النبي ﷺ النصرمة من قبل اليمين ، فقد وجد التنفس من
المكروهات من ذلك الجانب ، فلا جرم صدق قوله : « إني لأجد نفس
الرحمن من قبل اليمين » ولهذا قال النبي ﷺ : « الإيمان يمان والحكمة
يمان ، وهذا هو المراد من قوله : إن الريح من نفس الرحمن . أى هى بما
جعل الله فيها (من) (٣) التفريج والتنفيس (وبالله الترفيق) (٤)

(٢) وبالمحجوب : ط

(٤) سيقط خ

(١) وانفس : ط

(٣) من : من خ

الفصل السادس عشر

في اليـد

اعلم : أن هذه اللفظة وردت في القرآن ، والأخبار .
أما القرآن . فقد وردت هذه الصيغة بصيغة الوجدان تارة ، وبصيغة التثنية أخرى . كقوله تعالى : « ما منعك أن تسجد لما خلقت بيدي (١) » ، وقوله : « بل يدها مبسوطتان » (٢) .
وأما الأخبار . فكثيرة : الأول : ما روى أن النبي ﷺ قال : « التقي آدم وموسى . فقال موسى : أنت الذي خلقك الله بيده ، وأسجدك لملكائه ، ونفخ فيك من روحه ، وأمرك بأمر فعصيته . فأخرجك من الجنة . فقال آدم : يا موسى اصطفاك الله بكلامه ، وخط لك التوراة بيده . أفتلومني على أمر قد قدره الله علي ، قبل أن يخلفني بأربعين سنة ؟ قال : فجاء آدم موسى ، وهذا الخبر اشتمل على أن موسى (عليه السلام) (٣) أثبت (٤) الله تعالى اليد ، وكذلك آدم قال بذلك . الثاني : روى أبو هريرة - رضى الله عنه - أن النبي ﷺ قال : « لما خلق الله تعالى الخلق كتب بيده على نفسه : إن رحمتي سبقت غضبي » ، الثالث : روى عبد الله بن عمر عن النبي ﷺ أنه قال : « إن الله (٥) يفتح أبواب السماء في ثلث الليل الباقي فيبسط

(٢) المسائدة : ١٤

(١) ص ٧٥

(٣) عليه السلام : سقط خ (٤) نهبت اليد : ط

(٥) انه بفنح : ط

يده ، فيقول : ألا عبد يسألني فأعطيه . ولا يزال (٦) كذلك حتى يطلع الفجر ، الرابع : روى أبو هريرة عن النبي ﷺ أنه قال : « إن أحدكم ليتصدق بالتمر ، إذا كانت من الطيب - ولا يقبل الله إلا طيبا - فيجعلها الله في يده اليمنى . ثم يريها كما يربي أحدكم فلوه وفصيله ، حتى تصير مثل أحد ، الخامس : الحديث المشهور . وهو قوله ﷺ : « إن الصدقة تقع في يد الرحمن ، قبل أن تقع في يد الفقير ، السادس : ما تواتر النقل عن النبي ﷺ أنه كان يقول : « والذي نفسي بيده ، السابع : قوله عليه السلام : « إن الله خمر طينة آدم بيده أربعين صباحا ، والأحاديث في هذا الباب : كثيرة .

واعلم : أن لفظ اليد حقيقة في هذه الجارحة المخصوصة ، إلا أنه يستعمل على سبيل المجاز ، في أمور غيرها : فالأول : إنه يستعمل لفظ اليد في القدرة يقال : يد السلطان فوق يد الرعية . أى : قدرته غالبية على قدرتهم . والسبب في حسن هذا المجاز : أن كمال حال هذا العضو ، إنما يظهر بالصفة المسماة بالقدرة . ولما كان المقصود من اليد حصول القدرة ، أطلق اسم القدرة على اليد . وقد يقال : هذه البلدة في يد الأمير ، وإن كان الأمير مقطوع اليد . ويقال : فلان في يده الأمر والنهى ، والحل والعقد . والمراد : ما ذكرناه : والثاني : إن اليد قد يراد بها النعمة . وإنما حسن هذا المجاز ، لأن آلة إعطاء النعمة اليد . فإطلاق اسم اليد على النعمة ، إطلاق لا سبب على المسبب . الثالث : إنه قد يذكر لفظ اليد صلة للكلام على سبيل التأكيد . كقولهم : يدك أو كتفك . ويقرب منه : قوله تعالى : « فقد موا بين يدي نجومكم صدقة (٧) » ، وقوله : « بين يدي رحمتي (٨) » ، فإن النجوى الرحمة . ولا يكون لها هذان العضوان المسميان باليدين .

إذا عرفت هذه المقدمة . فنقول : أما قوله تعالى : « يد الله فوق أيديهم »^(٩)، فالمعنى : إن قدرة الله تعالى غالبية على قدرة الخلق . وأما قوله ما أتى حكاية عن اليهود - أنهم قالوا : « يد الله مغلولة »^(١٠) - فاليد ههنا بمعنى النعمة . والدليل عليه : أن اليهود إما أن يقال : إنهم مقرون بإثبات الخالق ، أو يقال : بأنهم منكرون له . فإن أقروا به ، امتنع أن نقول : إن خالق العالم جعل مغلولاً مقيداً^(١١) . فإن ذلك لا يقوله عاقل . وإن أنكروه لم يكن للقول بكونه مغلولاً فائدة . فثبت : أن المراد : أنهم كانوا يعتقدون أن نعم الله تعالى محبوسة عن الخلق ، بمنوعة عنهم ، فصارت هذه الآية من أقوى الدلائل على أن لفظة اليد قد يراد بها النعمة . وأما قوله تعالى : « بل يدها مبسوطتان »^(١٢) فالمراد منه أيضاً : النعمة . ويدل عليه وجهان :

الأول : إن هذا ورد في معرض الجواب عن قول اليهود : « يد الله مغلولة » ولما بينا بالدليل : أن قولهم « يد الله مغلولة » ليس معناه الغل والحبس ، بل معناه : احتباس نعم الله تعالى عنهم ، وجب أن يكون قوله : « بل يدها مبسوطتان » عبارة عن كثرة نعم الله تعالى وشمولها للخلق ، حتى يكون الجواب مطابقاً للسؤال .

والثاني : إن قوله : « بل يدها مبسوطتان » لو حملناه على ظاهره ، لزم كون يديه مبسوطتين ، مثل يد صاحب التشنيع^(١٣) - تعالى الله عنه - فثبت : أن المراد منه : إفاضة النعم .

(١٠) المائدة ٦٤

(٩) الفتح ١٠

(١١) مقهوراً : ط ، مقيداً : خ (١٢) المائدة ٦٤

(١٣) التشنيع : ط ، التشنيع : خ

وأما قوله تعالى : «فما منعك أن تسجد لما خلقت بيدي» (١٤) فنقول :

للعلماء فيه قولان :

القول الأول : إن اليمين صفتان قائمتان بذات الله تعالى . يحصل بهما التخلق على وجه التكريم والاصطفاء ، كما في حق آدم عليه السلام .

واحتمج القائلون بهذا الوجه . بوجوه : الأول : إن قوله تعالى : «فما منعك أن تسجد لما خلقت بيدي» مشعر بأنه تعالى إنما جعل آدم مسجوداً للملائكة ، لأنه تعالى خلقه بيديه . فلو كانت اليد عبارة عن القدرة ، لكانت علة هذه المسجودية . حاصلة في كل المخلوقات ، فوجب هذا الحكم في الكل . وحيث لم يحصل ، علمنا أن اليد صفة سوى القدرة . والثاني : إن قدرة الله تعالى واحدة ، واليد موصوفة بالتمنية . والثالث : إن قوله (تعالى) (١٥) : «لما خلقت بيدي» يدل على كونه مخصصاً بأنه مخلوق . والتخصيص بالذكر يدل على نفي الحكم عما عداه . فوجب في كل من سوى آدم عليه السلام ، أن لا يكونوا مخلوقين باليدين ، ولا يشك في أنهم مخلوقون بالقدرة . وذلك يقتضي أن تكون اليد شيئاً سوى القدرة .

والقول الثاني : إن اليد ههنا هي القدرة . ويدل عليه وجوه : الأول :

إن القدرة عبارة عن الصفة التي يكون الموصوف بها متمكناً من الإيجاد والتكوين ، ونقل الشيء من العدم إلى الوجود . ولما كان المسمى باليد كذلك ، كان ذلك المعنى نفس القدرة . والثاني : إن قدرة الله تعالى صفة قديمة ، واجبة الوجود ، فوجب تعلقها بكل ما يصح أن يكون مقدوراً . وإلا لزم افتقارها في ذلك الاختصاص إلى المخصص . لكن المخصص (١٦)

(١٥) تعالى : سقط خ

(١٤) ص ٦٥

(١٦) المصحح : ط ، المخصص : خ

للمقدورية هو الإمكان وهذا يقتضى أن يكون كل ممكن مقدوراً لله تعالى . ولا شك أن وجود آدم - عليه السلام - من الممكنات ، فيكون وجود آدم من جملة متعلقات قدرة الله - تعالى - فلو فرضنا صفة (١٧) أخرى مستقلة بإيجاد هذا الممكن ، لزم أن يجتمع على الأثر الواحد مؤثران مستقلان ، وذلك محال . الثالث : إن إثبات صفة - سوى القدرة - مؤثرة في وجود آدم ، مما لا دليل على ثبوتها . فلم يجز إثباتها . لأن اعتقاد الإجماع على أن إثبات صفة من صفات الله تعالى ، مر غير دليل ، لا يجوز .

* * *

والجواب عن القول (١٨) الأول : أما ما تمسكوا به أولاً : فهو أنه لو كان

تخليق آدم باليدين يوجب مزيد الاصطفاء ، لكان تخليق البهائم والأنعام بالأيدي ، يوجب رجحانها على آدم ، في هذه الاصطفاء لقوله تعالى في صفة تخليقها : « مما عملت أيدينا أنعاماً فهم لها مالكون » (١٩) ثم نقول : لم لا يجوز أن يكون معنى قوله تعالى : « خلقت يدي » : هر بيان لكثرة عناية الله تعالى في إيجادهم وتكوينهم . فإن الإنسان إذا أراد المبالغة في إصلاح بعض المهمات ، وفي تكميله ، فقد يقول : هذا الشيء أعمله يدي . ومن المعلوم أن التخليق بغير هذا النوع من العناية ، ما كان حاصله في حق غير آدم عليه السلام .

والجواب عما تمسكوا به ثانياً : إن التثنية لا تدل على حصول العدد ، بدليل : قوله تعالى : « فقدموا بين يدي نجواكم صدقة » (٢٠) . وقوله : « يدي رحمة » (٢١)

والجواب عما تمسكوا به ثالثاً : إن التخصيص بالذكر هنا ، لم يدل

(١٧) جهة : ط ، صفة : خ .
(١٨) الوجه : ص
(١٩) يس ٧١
(٢٠) المجادلة ١٢
(٢١) الفرقان ٤٨

على نفي حكمه عما عداه للناس (لكننا) (٢٢) بينا : أن التخليق باليدين : عبارة عن التخليق المخصوص بمزيد الكرامات والتشريفات (٢٣) . وهذا المجموع ما كان حاصله في (حق) (٢٤) غير آدم - عليه السلام - .

وأما الأحاديث . فنقول : أما قوله ﷺ : « خلق آدم بيده » ، وكتب التوراة بيده ، فذلك حق يدل على أن المراد : التخصيص بمزيد الكرامات (٢٥) وكذا قوله : « كتب بيده على نفسه أن رحمتي سبقت غضبي » ، وأما قوله ﷺ : « إن الله يفتح أبواب السماء في ثلث الليل الباقي فيبسط يده » ، فالمراد : إفاضة النعمة ، وإيصال الرحمة والمغفرة إلى المحتاجين . وأما قوله ﷺ : « الصدقة تقع في يد الرحمن » ، فالمراد منه : شدة العناية بقبول تلك الصدقات ، ونكثير الثواب عليها . وكذا المراد بقوله (عليه السلام) (٢٦) : « نخر طينة آدم بيده » ، وأما قوله عليه السلام : « والذي نفسي بيده » ، فالمراد باليد هنا . القدرة .

والذي يدل على أن هذه الالفاظ يجب تأويلها : أن قوله ﷺ « الصدقة تقع في يد (٢٧) الرحمن » ، ليس المراد منه اليد بمعنى العضو والجراحة . ويدل عليه وجوه :

الأول : إنا نشاهد أن تلك الصدقة ما وقعت إلا في يد الفقير . فالقول بأنها وقعت في يد أخرى ، هي عضو مركب من الأجزاء والأعضاء ، مع أنها لا تراها ولا تحس بها ، تشكيك في الضروريات .

الثاني : هذا يقتضي أن تكون يد الله ظرفاً لصدقات العباد . وذلك على خلاف ظاهر قوله تعالى : « بل يدها مبسوطتان » ،

(٢٣) والتشريف : ط

(٢٢) لكننا : من خ

(٢٥) الكرامة : خ

(٢٤) حق : خ

(٢٧) يدي : ط

(٢٦) عليه السلام : خ

الثالث : إن ذلك يقتضى أن تكون يد المعطى فوق يد المعبود ، حتى يمكنه أن يوقع الصدقة فى يد الرحمن . وذلك مناقض لظاهر قوله تعالى : « يد الله فوق أيديهم »

الرابع : إن ذلك يقتضى أن يكون هو على العرش ، ويده على الأرض . وذلك لا يقوله عاقل . فثبت : أنه لا بد فى هذه الظواهر من التأويلات (وبالله التوفيق) (٢٨)

الفصل السابع عشر

في

اثبات القبضنة

هذه اللفظة قد وردت (١) في الأخبار ، والقرآن .

أما القرآن . فقوله تعالى : « والارض جميعاً قبضته يوم القيامة » (٢)
وأما الأخبار . فكثيرة : الخبر الأول : (ما) (٣) روى (بن) (٤) خزيمه
في كتابه الذي سماه : « التوحيد » ، عن أبي موسى الأشعري (رضى الله
عنه) (٥) عن النبي ﷺ (أنه) (٦) قال : « إن الله خلق آدم من قبضة قبضها
من جميع الأرض ، فجاء بنو آدم على قدر الأرض ، فجاء منهم الأحمر والأسود ،
والسهل والجبل ، والحديث والطيب » الخبر الثاني : (ما) (٧) روى (بن) (٨)
خزيمة في كتابه عن أنس بن مالك (رضى الله عنه) (٩) عن النبي ﷺ : أن الله
قبض (١٠) قبضة ، وقال : « إلى الجنة برحمتي » وقبض قبضة ، وقال : « إلى النار
ولا أبالي » والخبر الثالث : عن أبي سعيد الخدري - رضى الله عنه -
عن النبي ﷺ في القبضتين : « هذه في الجنة ولا أبالي ، وهذه في النار
ولا أبالي » واعلم : أن ظاهر الآية يقتضى أن تكون الأرض قبضته .
وذلك محال . لأن الأرض محتوية على النجاسات . فكيف يقول القائل :
لأنها قبضة إله العالم ؟ ولأن (القرآن) ملوء من أن الأرض مخلوقة (١١)
وقبضة الخالق لا تكون مخلوقة . ولأن الأرض تقبل الاجتماع والافتراق

-
- | | |
|-------------------------------------|-----------------|
| (١) أفردت : ط | (٢) الزمر ٦٧ |
| (٣) ما : سقط خ | (٤) بن : من خ |
| (٥) رضى الله عنه : من خ | (٦) أنه : خ |
| (٧) ما : سقط خ | (٨) ابن : من خ |
| (٩) رضى الله عنه : من خ | (١٠) قد قبض : ط |
| (١١) ولأن التراب مخلوق من الأرض : ط | |

والعمارة والتخريب (١٢) ، وقبضة الخاق لا تكون كذلك . فإذا لابد من التأويل . وهو أن يقال : إن الأرض في قبضته . إلا أن هذا الكلام . كما يذكر ، ويراد به احتواء الأنامل على الشيء ، فقد يذكر ويراد به كون الشيء في قدرته وتصرفه ومملكه . يقال : هذه البلدة في قبضة السلطان . والمراد : ما ذكرناه . وأما القبضة المذكورة في الخبر فالمراد : أنه تعالى ميز (١٣) من تراب الأرض مقدار القبضة . وهذا مجاز مشهور . يقال للشيء القليل : إنه قبضة وحفنة . والمراد : أن مقداره مثل ذلك (وبالله التوفيق) (١٤)

(١٢) ، والتفريق : ط ، والتخريب : خ

(١٣) ميز : ط ، بين : خ (١٤) وبالله التوفيق : ط

الفصل الثامن عشر
في
ما تمسكوا به في اثبات اليمين لله عز وجل

احتجوا بالقرآن ، والأخبار .

أما القرآن : فقوله تعالى : « ما منعك أن تسجد لما خلقت بيدي (١) ؟ »
وقوله تعالى : « بل يداه مبسوطتان (٢) »

وأما الخبر : فما روى ابن خزيمة عن أبي هريرة (رضى الله عنه (٣))
قال : قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم : « لما خلق الله آدم ونفخ فيه
الروح : عطس . فقال : الحمد لله ، فحمد الله ، بإذن الله . فقال له ربه (٤)
يرحمك ربك يا آدم . ثم قال له : يا آدم اذهب إلى الملائكة فقل : السلام
عليكم (فلما ذهب وقال (٥)) قالوا : عليكم السلام ورحمة الله (ثم رجع
إلى ربه . فقال : هذه تحيتك وتحية بنيك وبنيتهم . فقال الله تعالى (٦)
- ويداه مقبوضتان - إخرأيهما شئت . فقال : اخترت يميني ربى - وكلتا
يديه يمين مباركة - ثم بسطها فإذا فيها آدم وذريته . فقال : أى رب ما هؤلاء ؟
فقال : هؤلاء ذريتك ، فإذا كل إنسان مكتوب عمره بين عيني (٧) »

واعلم : أن هذا الحديث طويل . ومقصودنا هنا : هذا القدر . وقد

(٢) المائدة ٦٤

(١) ص ٧٥

(٣) رضى الله عنه : من خ (٤) ربه : خ

(٥) فلما ذهب وقال : سقط خ

(٦) ما بين القوسين : من خ

(٧) بين عقبه : ط بين عيني : خ وهذا يدل على أن الإنسان مجبر

والقرآن يصرح بأنه مختار .

عرفت : أنه لا يمكن حمل لفظ اليد في حق الله تعالى على الجارحة ، وتدل
مهما وجوه أخرى :

فالأول : إن ظاهر الحديث يدل على أن كلتا يديه يمين . واليدين بمعنى
الجارحة ، إذا كانت كلتاهما يميناً ، كان ذلك في غاية القبح ، وتشويه الحلقة -
تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً -

والثاني : إن لإحدى اليدين إذا كانت غير وافية بالعمل ، كانت ناقصة
(وجل إلھنا عنه ، وإن كانت وافية بالعمل كانت ناقصة) (٨) وذلك يوجب
تقصافاً في الصورة .

والثالث : إن ظاهر الخبر الذي رويناہ ، يدل على أنه كان يلعب مع
آدم (عليه السلام) (٩) كما يلعب الصبيان بعضهم مع بعض ، حين (١٠) يقبضون
أيديهم على الزوج والفرد . والصبيان إذا فعلوا ذلك ضربهم المعلم وأديهم .
فكيف ينسب ذلك إلى رب العالمين ، وأحكم الحاكمين ؟ فثبت : أنه
يجب حمل ذلك على المبالغة (١١) في الحفظ والحراسة ، وشدة العناية
(وبالله التوفيق)

(٨) ما بين القوسين : من خ (٩) عليه السلام : ط
(١٠) حتى : ط ، حين : خ (١١) الباكورة : ط ، المبالغة : خ

الفصل التاسع عشر
في
اثبات اليمين لله تعالى

احتجوا عليه (١) بالقرآن ، والأخبار .

أما القرآن . فقوله تعالى : والسماوات مطويات بيمينه (٢) ، وقوله :
و لاخذنا منه باليمين ، (٣)

وأما الأخبار . فكثيرة : الأول : قوله عليه السلام : و كلتا يديه
يمين ، والثاني : عن أبي هريرة أنه قال : قال (رسول الله ﷺ) (٤) : ديقبض
الله الأرض يوم القيامة ، ويطوى السماوات بيمينه . ثم يقول : أنا الملك .
فأين ملوك الأرض ؟

الثالث : روى صاحب شرح السنة (رحمه الله) (٥) في باب الإيمان
بالقدر ، عن عمر بن الخطاب - رضى الله عنه - قال : سمعت (النبي ﷺ) (٦)
ﷺ يقول : إن الله خلق آدم ، ثم مسح ظهره بيمينه ، ثم استخرج منه
ذرية (٧) فقال : خلقت هؤلاء للجنة ، وبعمل أهل الجنة يعملون .
ثم مسح ظهره فاستخرج منه ذرية ، فقال : خلقت هؤلاء للنار ، وبعمل
أهل النار يعملون ،

(١) عليه : من خ
(٢) الزمر ٦٧
(٣) الحاقة ٤٥
(٤) عليه السلام : خ
(٥) رحمه الله : من خ
(٦) رسول الله : خ
(٧) ذريته : ط

الرابع : روى ابن خزيمة في كتابه عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم قال : « أن أحدكم يتصدق بالتمرة من (كسب (٨) طيب - ولا يقبل الله إلا طيبا - فيجعلها في يده اليمين ، ثم يرببها كما يربى أحدكم فلوله وفصيله ، حتى يصير مثل أحد ،

واعلم : أن اليمين عبارة عن القوة والقدرة . والدليل عليه : أنه سمي الجانب الأيمن ، باليمين ، لأنه أقوى الجانبين ، وسمى الحلف ، باليمين ، لأنه يقوى عزم الإنسان على الفعل أو الترك . قال الشاعر :

إذا ما راية دفعت لمجد

تلقاها عرابة باليمين

إذا عرفت هذا (فنقول (٩)) : ظهر الوجه في قوله تعالى : « والسموات مطويات بيمينه » ، أما قوله تعالى « لا أخذنا منه باليمين ، فالمراد منه . يمين المأخوذ (أي ثم أخذنا بيمين) (١٠) ذلك الإنسان وهو كما يقال : أخذت بيمين الصبي ، وذهبت به إلى المكتب ، وإن كان المراد يمين الآخذ فالمراد منه : القوة والقدرة وإذا عرفت ذلك في الآية ، فاعرف مثله في الأخبار .

(٨) كسب : سقط خ

(٩) فنقول : خ

(١٠) أي أخذنا منه : ط والمراد : اهلكنا المكثب

الفصل العشرون

في الكف

هذا اللفظ غير وارد في القرآن . لكنه مذكور في الخبر . روى ابن خزيمة في كتابه الذي سماه بـ « التوحيد » عن أبي هريرة (رضى الله عنه (١)) عن النبي صلى الله عليه وسلم (٢) أنه قال : « من تصدق بصدقة من كسب طيب - ولا يقبل الله إلا طيبا ، ولا يصعد إلى السماء إلا الطيب - تقع في كف الرحمن فيريها كما يرى أحدكم فضيله ، حتى أن التمرة لتعود مثل الجبل العظيم » وروى هذا الحديث برواية أخرى عن أبي هريرة . وفيه : « إن الرجل ليتصدق باللقمة . فتربو في يد الله تعالى ، أو قال : « في كف الله تعالى ، حتى يكون مثل الجبل » فتصدقوا ، (٣)

واعلم : أن هذا يدل على أن أبا هريرة كان مترددا في أنه هل سمع لفظ اليد أو لفظ الكف ؟ ويمكن أن يقال : سمعها معا في مجلسين مختلفين . وروى ابن خزيمة في آخر هذا الباب ، عن أبي الحباب (٤) . أنه سمع أبا هريرة يذكر هذا الحديث موقوفا . فثبت بطريق الضعف : هذا الحديث . وبتقدير الصحة : فهو كناية عن زيادة الاهتمام بذلك الفعل ، وقوة العناية به - كما تقدم مثله في سائر الالفاظ - (وبالله التوفيق) (٥)

(١) من خ (٢) وسلم : خ وآله : ط

(٣) هذا الحديث مروي بروايات مختلفة ، ذكرها ابن خزيمة في التوحيد واتباع صفات الرب ص ٦٠ - ٦٢

(٤) ابن حبان ، ط ، أبي الحباب : خ وهو سعيد بن يسار (ص ٦٣ التوحيد) .

(٥) سقط خ

الفصل الحادى والعشرون

فى السَّاعِد

وذكر فى حديث (١) آخر طويل : د ساعد الله : أشد من
ساعدك ،

(قال الداعى إلى الله المصنف رضى الله عنه) (٢) : إذا صبح هذا الحديث
فحمل على كمال القدرة . ونظيره : قوله تعالى : د إن الله هو الرزاق
ذو القوة المتين (٣) ،

(٢) قال المصنف رحمه الله تعالى : ح

(١) آخر حديث : ط

(٣) الذاريات ٥٨

الفصل الثاني والعشرون

في

الأصبع

هذه اللفظة غير مذكورة في القرآن . لكنها مذكورة في الأخبار :

الخبر الأول : روى القشيري عن مسلم بن الحجاج عن أنس بن مالك - رضي الله عنه - قال : كان النبي ﷺ (١) يكثّر أن يقول : « يا مقلب القلوب ثبت قلبي على دينك » قالوا : يا رسول الله (آمنا بك وبما جئت به . فهل تخاف علينا ؟) (٢) فقال : « القلوب بين إصبعين من أصابع الله تعالى يقلبها (كيف شاء) (٣) »

الخبر الثاني : (ما) (٤) روى صاحب شرح السنة في باب قوله تعالى : « ونقلب أفئدتهم وأبصارهم » (٥) ، أن النبي ﷺ (٦) قال : « ما من قلب إلا وهو بين إصبعين من أصابع رب العالمين (إذا شاء أن يقيمه أقامه ، وإذا شاء يزيغه أزاعه) (٧) قال : وكان (النبي) (٨) يقول : « يا مقلب القلوب ثبت قلبي على دينك » - « والميزان بين يدي الرحمن يرفع أقواماً ، ويضع آخرين إلى يوم القيامة »

(١) وآله وسلم : ط

(٢) أما أنبئك غفران ما أتيتك ؟ فهل تخاف بعد ؟ : ط

(٣) سقط خ (٤) ما : سقط خ (٥) الأنعام ١١٠

(٦) وآله وسلم : ط

(٧) إذا شاء عصمه وإذا شاء غير طريقه إذا غر : ط

(٨) النبأ : من خ

والخبر الثالث : روى ابن خزيمة في كتابه عن علقمة عن عبد الله بن مسعود - رضى الله عنه - قال : أتى النبي ﷺ رجل من أهل الكتاب . فقال : يا أبا القاسم ، أبلغك أن الله (تعالى) (٩) يحمل الخلائق على إصبع ، والسموات (على إصبع (١٠)) و (الأرضين على إصبع ، والشجر على إصبع (١١)) والثرى على إصبع ؟ قال : فضحك النبي ﷺ حتى بدت نواجذه . فأنزل الله تعالى : « وما قدرُوا الله حق قدره (١٢) » ، إلى آخر الآية . ثم ذكر ابن خزيمة هذا الحديث برواية أخرى عن عبد الله (بإسناد حسن (١٣)) وقال : فضحك (النبي (١٤)) ﷺ تعجبا وتصديقا له .

واعلم : أنه ليس المراد من الإصبع : العضو الجسماني . وبدل عليه وجوه :

الأول : لأنه يلزم أن يكون لله تعالى بحسب كل قلب : إصبعان ، أو يلزم أن يكون لله إصبعان (فقط (١٥)) وهما حاصلان في بطن كل إنسان ، حتى يكون (الجسم) (١٦) الواحد حاصلًا في أمكنه كثيرة . وذلك كله سخيف وباطل .

الثاني : لأنه يلزم أن يكون إصبعاه في أجوافنا . مع أنه تعالى على العرش - عند المجسمة - وذلك أيضا محال .

الثالث : لأنه يقتضى أن لا يصح منه التصرف إلا بالأصابع وهو عجز

(٩) تعالى : خ (١٠) على إصبع : من خ
(١١) ما بين القوسين : سقط خ (١٢) الزمر ٦٧
(١٣) بن حسن : خ وانظر الحديث في ص ٧٦ من كتاب النوحيد .
(١٤) النبي : من ط (١٥) فقط : خ يعدان : ط
(١٦) الجسم : من ط

وحاجة وذلك على الله تعالى محال . والتأويل الصحيح فيه : إن الشيء الذي يأخذه الإنسان بأصابه يكون مقدور قدرته . ومحل تصرفه على وجه السهولة ، من غير ممانعة أصلاً . ولما كانت الإصبع سبباً لهذه المسكنة والقدرة ، جعل لفظ الإصبع كناية عن تلك القدرة الكاملة .

إذا عرفت هذه المقدمة . فنقول : أما الحديث الأول ففيه سر لطيف .

وذلك لأن المتصرف في البدن ، هو القلب . والقلب لا ينفك عن الفعل وعن الترك . والفعل موقوف على حصول الدواعي إلى الفعل ، والترك موقوف على (عدم) (١٧) حصول تلك الدواعي . ولا خروج عن هاتين الحالتين ، لأن الخروج عن طرفي التقيض محال . ثم إن حصول الداعي إلى الفعل من الله تعالى ، ولا حصول له من العبد . وإلا لافتقر العبد في تحصيل ذلك الداعي إلى داع آخر ، ويلزم التسلسل وهو محال . فثبت : أن القلب واقع بين هاتين الحالتين . فإن حصل فيه ما يدعو إلى الفعل ، أقدم (١٨) على الفعل . وإن لم يحصل فيه ذلك ، بقى على الترك . فحصول هاتين الحالتين في قلوب المؤمنين للفعل والترك ، كالإصبعين المؤثرين في تقليب الأشياء . وتقليب القلب بسبب هاتين الداعيتين ، يشبه تقليب الشيء المأخوذ بالإصبعين من خال إلى خال . وكما أن الإنسان يتصرف في الشيء المأخوذ بإصبعه بتلك الأصابع ، فالخلق سبحانه (وتعالى) (١٩) يتصرف في قلوب عباده بواسطة خلق تلك الدواعي . وهذه النكتة هي السر الأعظم ، والقانون الأشرف في مسألة القضاء والقدر . وقد عبر النبي ﷺ بهذه اللفظة الوجيزة ، والنكتة اللطيفة ، عن هذا السر اللطيف .

(١٧) على حصول ضد تلك الدواعي : لا

(١٨) أقدم : خ ، عزم : ط

(١٩) وتعالى : من خ

وما يدل على أن المراد ما ذكرناه : ما رويناه في الخبر أنه ﷺ كان كثيراً ما يقول : « اللهم ثبت قلبي على دينك ،

وأما الخبر الذي رواه عبد الله عن اليهود . فالكلام فيه من وجهين :
الأول : إن هذا الكلام (كلام اليهود) (٢٠) فلا يكون حجة . ولعل
النبي ﷺ ضحك عند هذا الكلام استخفافاً به ، فإن الإنسان العاقل إذا
سمع كلاماً ، قد يضحك عليه استخفافاً به . بقي أن يقال : أن عبد الله نقل
أنه ﷺ ضحك في كلامه نصديقاً له . إلا أنا نقول : هذا تمسك بمجرد الظن ،
فلا يكون حجة أصلاً ، ثم إنه معارض بما روى في الخبر أنه ﷺ قرأ عند
ذلك قوله تعالى : « وما قدرُوا الله حق قدره » وهذا مشعر بأنه عليه السلام
كان منكراً للكلام . الوجه الثاني : إنه إن صح هذا الخبر فهو محمول على
كرنه تعالى قادراً على التصرف في هذه الأجسام العظيمة ، بقدرة لا يدفعها
دافع ، ولا يعارضها مانع . وذلك لأننا بينا أن الشيء الذي يأخذه الإنسان
بإصبعه يكون قادراً على التصرف فيه على أسهل (٢١) الوجوه ، فكان
ذلك الإصبع هنا لتعريف كمال قدرة الله تعالى . ونفاذ تصرفه في هذه
الأجسام العظيمة . ونظيره قولهم في وصف فعل من الأعمال بالسهولة
واليسر : هذا العمل في كفه ، بل على رأس إصبعه . والمراد : ما ذكرناه (وبالله
التوفيق) (٢٢)

(١٩) كلام اليهود : من خ

(٢١) أسهل : خ ، اكمل : ط

(٢٢) وبالله التوفيق : سقط خ

الفصل الثالث والمشرون

في

الأنامل

هذه اللفظة غير واردة (في القرآن (١)) ولكنها واردة في الخبر .
وهو ما روى عن النبي ﷺ أنه قال : « وضع يده على كتفي » (وفي رواية :
« وضع كفه على كتفي ») (٢) فوجدت برد أنامله فعلت ما كان وما يكون ،
والتأويل : (مثل أن يقال) (٣) للملك الكبير : « ضع يدك على رأس فلان .
والمراد : اصرف عنايتك إليه . فقوله : « وضع يده على كتفي » معناه :
صرف العناية إلى . وقوله : « فوجدت برد أنامله » معناه : وجدت أثر
تلك العناية ، فإن العرب تعبر عن وجدان الراحة واللذة ، بوجدان البرد .
وإذا أرادوا الدعاء قالوا : برد الله تلك الديار .

(١) في القرآن : من خ (٢) زيادة من خ

(٣) أن يقال : ص

الفصل الرابع والعشرون

في

الجنب

قال الله تعالى : يا حسرتا على ما فرطت في جنب الله (١) .

واعلم : أن المراد ههنا من الجنب : الوحي (٢) . والسبب في حسن هذا المجاز : أن جنب الشيء إنما يسمى جنباً لأنه (به (٣)) يصير ذلك الشيء مجانباً لغيره . فمن أتى بعمل على سبيل الإخلاص في حق الله تعالى ، فقد جانب في ذلك العمل غير الله . فيصح أن يقال : (إنه أتى بذلك) (٤) العمل في جنب الله . وهذه الاستعارة معروفة معتادة في العرف (وبالله التوفيق) (٥)

(١) الزمر ٥٦

(٢) الوجه : ط ، الوحي : خ (٣) به : خ

(٤) يقال ذلك العمل : ط (٥) وبالله التوفيق : سقط خ

الفصل الخامس والعشرون

في الساق

احتجوا على الساق بالقرآن والخبر .

أما القرآن : فقوله تعالى : « يوم يكشف عن ساق ويدعون إلى

السجود (١) »

وأما الخبر : فقد روى صاحب شرح السنة (رحمه الله) (٢) في قوله تعالى : « إن زلزلة الساعة شيء عظيم (٣) » عن أبي سعيد الخدري - رضي الله عنه - أنه قال : سمعت النبي صلى الله عليه وسلم يقول : « يكشف ربنا عن ساقه ، فيسجد (له) (٤) كل مؤمن ومؤمنة ، ويبقى من كان يسجد في الدنيا رياء وسمعة . فيذهب ليسجد له ، فيعود (على) (٥) ظهره ضيقاً ، واعلم : أنه لا حجة للقوم في هذه الآية ، وفي هذا الخبر . ويدل عليه وجوه :

الأول : إنه ليس في الآية أن الله تعالى « يكشف عن ساق (٦) » ، بل يفظ ما لم يسم فاعله .

والثاني : إن إثبات الساق الواحد للحيوان نقص . وتعالى الله عنه .

(١) القلم ٤٢ ويدعون إلى السجود : من ط

(٢) رحمه الله : ط (٣) أول الحج

(٤) له : ط (٥) على : ط

(٦) القلم ٤٢ ويكشف : من ط

الثالث : إن الكشف عن الساق ، إنما يكون عند الاحتراز عن
تلوث الثوب بشيء مخدور - وجل إله العالم عنه - بل نقول : المراد
بالساق : شدة أهوال القيامة . يقال : قامت الحرب على ساقها . أى شدتها .
فقوله : ، يكشف عن ساق ، أى عن شدة القيامة ، وعن أهوالها ،
وأنواع عذابها . وأضافه إلى نفسه لأنها شدة لا يقدر عليها إلا الله تعالى .

الفصل السادس والعشرون

في الرجل والقدم

أما الرجل . فقد روى صاحب شرح السنة - رحمه الله - في آخر كتابه ،
عن أبي هريرة - رضي الله عنه - قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم :
« تحاجت الجنة والنار . فقالت النار : أوثرت بالمتكبرين والمتجبرين ،
وقالت الجنة فإلى لا يدخلني ، إلا الضعفاء المساكين وسقطهم . فقال تعالى
للجنة : إنما أئت رحمتي أرحم بك من أشاء من عبادي ، وقال للنار :
إنما أئت عذابي أعذب بك من أشاء من عبادي . واسلك واحدة منكما
ملؤها . فأما النار فلا تمتلئ . حتى يضع (الله تعالى) (١) فيها رجله ، فتقول :
قط قط . فهناك (تمتلئ) (٢) ويزوي بعضها إلى بعض . ولا يظلم الله أحداً
من خلقه . وأما الجنة فإن الله ينشئ لها خلقاً ، قال صاحب شرح السنة
(رحمه الله (٣)) : هذا حديث متفق على صحته ، أخرجه الشيخان .

وأما القدم . فروى صاحب هذا الكتاب ، عن أنس (رضي الله
تعالى عنه (٤)) قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : « لا يزال
جهنم تقول : دهل من مزيد ، ؟ حتى يضع رب العزة قدمه فيها ، فتقول .
قط (قط) (٥) وعزتك . ويزوي بعضها إلى بعض . ولا يزال في الجنة

(١) الله تعالى : ط ، الجبار : خ

(٢) تمتلئ : خ (٣) رحمه الله : ط

(٤) رضي الله عنه : ط (٥) قط قط : خ

فضل ، حتى ينشئ الله تعالى خلقا ، فيسكنهم فضول الجنة ، قال صاحب شرح السنة : هذا حديث متفق على صحته ، أخرجه الشيخان ،

واعلم . أن هذه الأحاديث لا يمكن إجراؤها على ظاهرها . ويدل

عليه وجوه :

الأول : إن الجنة والنار جمادان . فكيف يتصور منهما الحاجة والخاصية ؟ فإن قالوا : إن الله تعالى يجعلهما من الأحياء ، فنقول : إذا حصلت هذه الحالة ، وعرفا ربهما ، امتنعت حصول هذه الحاجة . لأنهما يعرفان أن كل ما يفعله إله العالم فهو عدل وصواب . وعلى هذا التقدير لا تبقى تلك الحاجة . وأيضا : إذا علم الله أنه إذا خلق الحياة فيهما ، فإنهما يقدمان على الحاجة ، ولا تنقطع تلك الحاجة إلا إذا وضع قدمه في النار . كان يجب أن لا يخلق الحياة فيهما ، لئلا تحصل هذه الفتنة .

والثاني : إن هذا الحديث يقتضي أنه تعالى ما كان عالما بمقدار أهل الثواب والعقاب ، فلا جرم خلق الله الجنة والنار ، أوسع من قدر الحاجة ولا جرم احتاج إلى أن يخلق للجنة خلقا آخر ، وأن قدمه في النار .

والثالث : إنه إذا كان له رجل . فالظاهر أنه لا يضع تلك الرجل في النار ، لأنه لو وضع رجله في النار ، وانطفئت النار ، فقد زال العذاب عن أهل النار . وهو غير جائز . وإن بقيت النار مشتعلة ، لزم وقوع الاحتراق في تلك الرجل . وتعالى الله عن ذلك علواً كبيراً . فإن قالوا : لم لا يجوز أن يبقى الاحتراق في أبدان الكفار ، ويصون نفسه عن النار والاحتراق ؟ فنقول : إذا قدر على ذلك فلم (لم) (٦) يقدر

على أن ينفي الموضع الخاليه عن جهنم ، حتى لا تصير ملجأ إلى وضع القدم فيها .

الرابع : إن النار إنما تطلب بقولها : « هل من مزيد » ؟ : الذين يستحقون العذاب . ولذلك إذا لم يكن مستحقاً للعذاب ، لم يكن وضع تلك الرجل جواباً عن قولها : « هل من مزيد » ؟

الخامس : إنه تعالى إن قدر على إسكات جهنم عن تلك المطالبة ، فلم يسكت ؟ وإن (لم يقدر ^(٧)) على إسكاتهما فهذا يوم أنه تعالى جعل رجل نفسه فداء لغيره . وذلك لا يفعله (إلا) ^(٨) أعجز الناس وأجبنهم ^(٩) .

السادس : إن نص القرآن يدل على أن جهنم تمتلئ من المكافين . قال الله تعالى : (لأملأن جهنم منك ، ومن تبعك منهم أجمعين) ^(١٠) وقال : (لأملأن جهنم من الجنة والناس أجمعين) ^(١١) وهذا على خلاف قولهم (إن جهنم ^(١٢)) تمتلئ من رجل الله - تعالى الله عنه علواً كبيراً - فثبت بهذه الوجوه : أن هذه الأخبار ضعيفة جداً .

ثم نقول : إن قلنا بتقدير صحة هذه الألفاظ (فهي ^(١٣)) محتملة للتأويل . فإن من سعى لإزالة خصومة ، وتسكين فتنة ، صح أن يقال : إن فلاناً وضع رجله في هذه الواقعة ، ووضع قدمه فيها . ويقال في المجاز المتعارف الظاهر : لك قدم مبارك ، وضع قدمك فيها حتى يصلح ويزول

(٧) لم يقدر : ط ، قدر : خ

(٨) إلا : من ط (٩) وأجبنهم : ط ، وأخسهم : خ

(١٠) ص ٨٥ (١١) هود ١١٩

(١٢) إن جهنم : من خ (١٣) فهي : من ط

الشر . فهذا مجاز سائع . وحمل اللفظ عليه محتمل . ومن هذا الباب :
ما روى أن النبي صلى الله عليه وسلم قال : « لما قضى الله بين خلقه استلقى
على قفاه » . ثم وضع إحدى رجليه على الأخرى ، ثم قال : لا ينبغي لأحد
أن يفعل مثل هذا ، والتأويل : أن المباشر يعمل إذا أتمه استلقى على قفاه .
فعبر النبي صلى الله عليه وسلم عن تعميم الأمر بهذه العبارة . وكذا القول
في وضع إحدى الرجلين على الأخرى (وبالله التوفيق (١٤))

الفصل السابع والعشرون

في

الضحك

هذا الوصف لم يرد في القرآن . لكنه ورد في الخبر . روى صاحب شرح السنة - رحمه الله - في باب « آخر من يخرج من النار » عن ابن مسعود - رضى الله عنه - - « يثأ طويلاً في صفة من أخرجه الله بفضله من النار . قال : « فيسمع أصوات أهل الجنة فيقول : أى رب أدخلنيها . فيقول الله : يا ابن آدم ، أيرضيك أن أعطيك الدنيا ومثلها ؟ فيقول : أى رب . أستهزى منى ، وأنت رب العالمين ؟ فضحك ابن مسعود ، وقال : ألا تسألونى مم أضحك ؟ فقالوا : مم تضحك ؟ فقال . هكذا (١) ضحك رسول الله ﷺ فقالوا : ومم يضحك رسول الله ﷺ ؟ فقال : من ضحك رب العالمين . فيقول الله : لى لا أستهزى بك ، ونا على ما أشاء قدير ، وذكر أيضاً في أول هذا الباب ، حديثاً طويلاً ، عن أبي هريرة - رضى الله عنه - إلى أن قال : « ثم يقول : يارب أدخلنى الجنة . فيقول الله : أو لست قد زعمت أن لا تسألنى غيره ؟ ويلك يا ابن آدم ، ما أغدرك . فيقول : يارب لا تجعلنى أشقى خلقك . فلا يزال يدعو حتى يضحك . فإذا ضحك منه ، أذن الله له بالدخول فى الجنة ،

واعلم : أن حقيقة الضحك على الله تعالى محال . ويدل عليه وجوه :

الأول : قوله تعالى : « وأنه هو أضحك وأبكى » (٢) يبين أن اللائق به أن يضحك ويبكى . فأما الضحك والبكاء ، فلا يليقان به . والثانى : إن

(١) هنا : ط هكذا : خ (٢) النجم ٤٣

الضحك سنج يحصل في جلد الوجه ، مع حصول الفرح في القلب وهو على الله تعالى محال . والثالث : لو جاز الضحك عليه ، لجاز البكاء عليه . وقد التزمه بعض المحققين ، وزعم : أنه بكى على أهل طوفان نوح عليه السلام . وهذا جهل شديد . فإنه تعالى هو الذي خلق الطوفان . فإن كرهه فلم خلقه ؟ وإن لم يكرهه ، فلم ينسرك عليه ؟ الرابع : إن الضحك إنما يتولد من التعجب ، والتعجب حالة تحصل للإنسان عند الجهل بالسبب . وذلك في حق عالم الغيب والشهادة محال .

إذا ثبت هذا ، فنقول : وجه التأويل فيه من وجوه : أحدها : إن المصدر كما يحسن إضافته إلى المفعول ، فكذلك يحسن إضافته إلى الفاعل . فقوله : « ضحكك الرب » أي من الضحك الحاصل في ذاتي ، بسبب أن الرب خلق ذلك الضحك . الثاني : أن يكون المراد : أنه تعالى لو كان (٤) بمن يضحك كالمملوك ، كان هذا القول مضحكا له . الثالث : أن يحمل الضحك على حصول الرضى والإذن . وهذا نوع مشهور من الاستعارة .

وأما حديث أبي هريرة - رضى الله عنه - وهو أن العبد يقول : لا تجعلنى أشقى خلقك ، فيضحك الله منه ، فيجوز أن يكون قد وقع الغلط في الإعراب . وكان الحق : « فيضحك الله منه » أى يضحك الله الملائكة من ذلك القول . والذي يدل على أن ما ذكرناه ، محتمل : أن أبا هريرة ، وأبا سعيد الخدرى - رضى الله عنهما - اختلفا في قدر عطية ذلك الرجل . فقال أبو سعيد : يعطيه الله ذلك المطلوب ، وعشرة أمثاله . وقال أبو هريرة : يعطيه الله ذلك ، ومثله معه . وهذا الاختلاف بينهما في الحديث مذکور في كل كتب الأحاديث . ولما لم يضبط هذا الموضع من الخبر ، نجوز عدم الضبط في ذلك الإعراب (وبالله التوفيق) (٥)

(٤) ممن : ط ، يمكن : خ

(٣) سنج : ط ، شنج : خ

(٥) وبالله التوفيق : من ط

الفصل الثامن والعشرون

في

الفرح

عن النعمان بن بشير - رضى الله عنه - عن النبي ﷺ أنه قال : « الله أفرح بتوبة العبد من العبد ، إذا ضلت راحلته في أرض فلاة في يوم قائظ ، وراحلته عليها زاده ومزاده . إذا ضلت (راحلته أيقن بالهلاك) (١) ، وإذا وجدها ، فرح بذلك . قاله أشد فرحاً بتوبة عبده من هذا العبد ، وقال ﷺ : « لا يبطأ الرجل المساجد للصلاة والذكر ، إلا تبشيش الله تعالى إليه ، كما تبشيش أهل الغائب بغائبهم ، إذا قدم عليهم ، والتأويل : هو أن من يرضى بالشئ يفرح به . فيسمى الرضا : بالفرح . وهذا هو الكلام في البشاشة . ومن هذا الباب قوله ﷺ : « عجب ربكم من شاب ليس له صبوة ، وفي حديث آخر : « عجب ربكم من ثلاثة : القوم إذا اصطفوا في الصلاة ، والقوم إذا صلوا في قتال المشركين ، ورجل يقوم إلى الصلاة في جوف الليل ، وقرأ : « بل حجت ويسخرون ، - بضم التاء - وذلك يدل على ثبوت هذا المعنى في حق الله تعالى . واعلم : أن التأويل هو : أن التعجب حالة تحصل عند استعظام الأمر . فإذا عظم الله تعالى فعلاً ، إما في كثرة ثوابه أو في كثرة عقابه ، جاز إطلاق لفظ التعجب عليه (وبالله التوفيق) (٢)

(١) البعير بالفلاة : خ

(٢) من ط

الفصل التاسع والعشرون

في

الحياة

قال الله تعالى : « إن الله لا يستحي أن يضرب مثلاً (١) ما ، وروى سلمان - رضي الله عنه - عن رسول الله صلى الله عليه وسلم : « إن الله حي كريم ، يستحي إذا (٢) رفع العبد يديه إليه ، أن يردهما صفراً . حتى يضع فيهما خيراً ،

واعلم : أن الحياة : تغير وانكسار يعترى الإنسان في خوف ما يعاتب ويذم به . واشتقاقه من الحياة . يقال : حي الرجل . كما يقال : نسي الرجل وخشى ، وسطى القوس ، إذا أغفلت هذه الأعضاء . جعل الحياة لما يعتريه (٣) من الانكسار . والتغير متنكس القوة ، منتقص الحياة . ولهذا يقال : فلان هلك حياء من كذا (ومات حياء من كذا) (٤) ورأيت الهلال في وجهه من شدة الحياء ، وذاب حياء .

إذا ثبت هذا . فنقول : لا بد من تأويله . وفيه وجهان :

الأول : وهو أن القانون الكلي في أمثال هذه الصفات : أن كل صفة تثبت للعبد مما يختص بالاجسام . إذا وصف الله تعالى بذلك ، فهو محمول على نهايات الأغراض ، لا على بدايات الأغراض . مثاله : أن الحياة حالة تحصل للإنسان ، ولها مبدأ ونهاية . أما الباطنة فيها فهو التغير

(١) البقرة ٢٦ (٢) رفع ط ، مد : خ

(٣) يقربه : ط ، يعتريه : خ (٤) ومات حياء من كذا : خ

الجبسائي ، الذي يلحق الإنسان من خوف أن يمسب إلى القبيح . وأما النهاية فهي أن يترك الإنسان ذلك الفعل ، فإذا ورد الحياء في حق الله تعالى ، فليس المراد منه : ذلك اللحق (٥) الذي هو مبدأ الحياء وتقدمته . بل المراد : هو ترك الفعل الذي هو منتهاه وغايته . وكذلك الغضب له مبدأ وهو غليان دم القلب وشهوة الانتقام ، وله غاية وهو إيصال العقاب إلى المغضوب عليه . فإذا وصفنا الله تعالى بالغضب ، فليس المراد هو ذلك المبدأ - أعني غليان دم القلب وشهوة الانتقام - بل المراد : تلك النهاية ، وهي إنزال العقاب . فهذا هو القانون .

والثاني : إن الذي لا يجوز على الله (تعالى (٦)) من جنس هذه الأوصاف . فهل يجوز ذكره على سبيل النفي عن الله تعالى ؟ قال بعضهم : إنه لا يجوز إطلاق هذه الألفاظ على طريقة النفي ، بل يجب أن يقال : إنه تعالى لا يوصف (بها) فأما أن يقال : إنه لا يستحي ويطلق ذلك . فمحال . لأنه يوهم نفى ما يجوز عليه . وما ذكره الله تعالى في كتابه من قوله : « لا تأخذه سنة ولا نوم (٧) » - « لم يلد ولم يولد (٨) » ، فهو وإن كان في صورة النفي ، لكنه ليس في الحقيقة . بل المراد منه : نفى صحة الاتصاف ، وكذا قوله : « ما كان لله أن يتخذ من (٩) ولد » ، وقوله : « ما اتخذ الله من (١٠) ولد » ، وقوله : « وهو يطعم ولا يطعم (١١) » ، وليس كل ما ورد في القرآن إطلاقه ، جاز أن يطلق في المخاطبات ، بل الحق : أنه لا يجوز إطلاق ذلك إلا مع بيان أنه محال ، تمنع في حق الله تعالى .

(٥) اللحق : خ ، الجواب : ط (٦) تعالى : خ

(٧) البقرة ٢٥٥ (٨) الاخلاص ٣

(٩) مريم ٣٥ (١٠) المؤمنون ٩١

(١١) وهو يطعم وهو لا يطعم : الانعام : ١٤

وقال آخرون : لا بأس بإطلاق هذا النفي . لأن هذه الصفات منتفية
عن الله تعالى . فكان الإخبار عن عدمها : صدقا . فوجب أن يجوز ذلك
(النفي) (١٢)

(بقي أن) (١٣) يقال : إن الأخبار عن انتفاءها . يقتضى (صحة
إطلاقها) (١٤) عليه . إلا أنا نقول : هذه الدلالة ممنوعة . فإن الإخبار
عن عدم الشيء لا دلالة فيه على أن ذلك الشيء جائز عليه أو منتهى
(عنه) (١٥) بل لو قرن باللفظ ما يدل على انتفاء الصحة أيضاً ، كان ذلك
أحسن من حيث إنه يكون مبالغة في البيان في إزالة الإيهام . وليس يلزم
من كون غيره أحسن منه ، كونه في نفسه قبيحاً (واقفه أعلم) (١٦)

(١٢) النفي : سقط خ

(١٣) بقي أن : خ وقد يقال : ط

(١٤) سحتها : خ (١٥) عنه : خ

(١٦) والله أعلم : سقط خ

الفصل الثلاثون

في

ما يتمسكون به في اثبات الجهة لله تعالى

تمسكوا في ذلك بالقرآن والأخبار (والمعقول . والوجوه المركبة
من السمع والعقل) (١)

أما القرآن : فمن عشرة أوجه :

الأول : التمسك بالآيات الستة الواردة بلفظ الاستواء على العرش (٢).

الثاني : التمسك . بالآيات المشتملة على لفظ الفوق . فقد قال تعالى :

« وهو القاهر فوق عباده ، وهو الحكيم الخبير » (٣) ، وقال : « وهو القاهر
فوق عباده ويرسل عليكم حفظة » (٤) ، وقال : « يخافون ربهم من
فوقهم » (٥) ،

الثالث : الآيات المشتملة على لفظ العلو . كقوله تعالى : « وهو العلي

العظيم » (٦) ، وقوله تعالى : « وهو العلي الكبير » (٧) ، وقوله : « سبح اسم

ربك الأعلى » (٨) ، وقوله : « لا ابتغاء وجهه ربه الأعلى » (٩) ، وأيضاً :

تواتر النقل في قوله تعالى : « سبحان الأعلى » (١٠) ،

(١) زيادة

(٢) منها : « ثم استوى على العرش » (الأعراف ٥٤)

(٣) الأنعام ١٨ (٤) الأنعام ٦١

(٥) النحل ٥٠ (٦) البقرة ٢٥٥

(٧) سبأ ٢٣ (٨) الأعلى ١

(٩) الليل ٢٠

(١٠) قراءة بدل « سبح » وفي ط : سبحان ربي الأعلى

الرابع : الآيات المشتملة على لفظ العروح لإليه والصمود . قال تعالى :
« نخرج الملائكة والروح (١١) إليه » ، وقال : « إليه يصعد الكلم
الطيب (١٢) » ،

الخامس . الآيات المشتملة على لفظ الإنزال والتنزيل . قالوا : وهي
كثيرة تزيد على المئتين في حق القرآن المبين ، والروح والملائكة المقربين
والتوراة والإنجيل .

السادس : الآيات المقرونة بحرف د إلى ، مع أنها لا تنهـ الغاية منها :
قوله تعالى : « إلى ربها ناظرة (١٣) » ، وذلك يقتضى انتهاء النظر إليه .
وقوله : « ثم إلى ربكم ترجعون » (١٤) وقوله : « وإلى المصير (١٥) » ، وقوله :
« ارجعي إلى ربك (١٦) » ،

السابع : قوله تعالى « : كلا لأنهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون (١٧) »
والحجاب إنما يصح في حق من يكون جسماً ، وفي جهة . حتى يصير محجوباً
بسبب شيء آخر .

الثامن : الآيات الدالة على أنه في السماء . قال : « أم أمنتم من في
السماء (١٨) » ؟ وقال : « قل : لا يعلم من في السموات والأرض الغيب
إلا الله (١٩) » ،

التاسع : الآيات المشتملة على الرفع إليه . قال تعالى في حق عيسى
عليه السلام : « إني متوفيك ورافدك إلى (٢٠) » ، وقوله : « وما قتلوه يقناً .

(١٢) فاطر ١٠	(١١) المعارج ٤
(١٤) السجدة ١١	(١٣) القياسة ٢٣
(١٦) الفجر ٢٨	(١٥) الحج ٤٨
(١٨) الملك ١٧	(١٧) المطففين ١٥
(٢٠) آل عمران ٥٥	(١٩) النمل ٦٥

بل رفعه الله إليه، (٢١)

العاشر : الآيات المشتملة على العندية ، كقوله : « إن الذين عند ربك (٢٢) ، وقوله : « عند مليك مقتدر (٢٣) ، وقوله : « رب ابن لي عندك بيتاً في الجنة (٢٤) ، وقوله : « فالذين عند ربك (٢٥) ، وقوله : « ومن عنده لا يستكبرون عن عبادته ، (٢٦)

فهذا بيان وجوه تمسكاتهم من القرآن في إثبات الجهة لله تعالى . قالوا والذي يدل على أنها محكمة غير متشابهة : أنها في غاية الكثرة ، وقوة الدلالة . ولو كانت من المتشابهات ، لتكلم فيها أحد من الصحابة والتابعين وذكرها تأويلاتها . وحيث لم ينتقل عن أحد منهم ذلك ، علمنا أنها محكمة لامتشابهة .

وأما الأخبار فكثيرة :

الخبر الأول : ما رواه أبو داود في باب الرد على الجهمية والمعتزلة ، عن حسن بن محمد بن محمد بن مطعم ، عن أبيه ، عن جده . قال : جاء أعرابي إلى النبي صلى الله عليه وسلم فقال : يا رسول الله هلكت الأنفس ، وجاع العيال ، وهلكت الأموال . فاستسقى لنا ربك ، فإننا نستشفع بالله عليك وبك ، على الله . فقال عليه السلام : « سبحان الله . سبحان الله ، فما زال يسبح حتى عرف ذلك في وجوه أصحابه . ثم قال : « ويحك أما تدري أن الله شانه أعظم من ذلك ؟ إنه لا يستشفع به على أحد . إنه لفوق

(٢١) النساء ١٥٧ — ١٥٨ (٢٢) الاعراف ٢٠٦

(٢٣) القمر ٥٥ (٢٤) التحريم ١١

(٢٥) فصلت ٣٨ (٢٦) الانبياء ١٩

سمواته على عرشه ، وأنه عليه هكذا ، وأشار وقبب بيده ، مثل القبة عليه
وأشار أبو الأزهري أيضا : « ياط به أطيظ الرجل (٢٧) بالراكب »

الخبر الثاني : ما روى صاحب شرح السنة في باب «سعة رحمة الله تعالى»
عن أبي هريرة (رضي الله عنه (٢٨) عن النبي ﷺ « لما قضى الله الخلق
كتب كتابا ، فهو عنده فوق العرش : إن رحمتي سبقت غضبي » .

الثالث : ما أخرج في الصحيح عن عمر بن الحكم . أنه قال : كنت
عند النبي صلى الله عليه وسلم فقلت يا رسول الله : إن لي جارية كانت
ترعى غنما ، فجثتها . فقدت شاة ، فسألتها . فقالت : أكلها الذئب .
فاستبقت (٢٩) عليها فلطمت وجهها . وعلى رقبة . أفاعتقها ؟ فقال لها
رسول الله صلى الله عليه وسلم : « أين الله » ؟ فقالت في السماء . فقال :
« من أنا » ؟ قالت : أنت رسول الله . فقال عليه السلام : « ااعتقها فإنها مؤمنة »
قالوا : وهذا يدل على التصريح من (رسول الله) (٣٠) صلى الله عليه وسلم
بأن الله في السماء .

وأما المعقول : فقد تقدم من قولهم : إنا نعلم بالضرورة : أن كل
موجودين ، فلا بد وأن يكون أحدهما حالا في الآخر ، أو مباينًا عنه
بجهة من الجهات . وتقدم الاستقصاء في الجواب عنها . وبالله التوفيق .

وأما الوجوه المركبة من السمع والعقل فوجهان :

الأول : قصه الميراج . تدل على أن المعبود مختص بجهة فوق . وربما
تمسكوا في هذا المقام بقوله : « ثم دنى فتدلى ، فسكن قاب قوسين أو أدنى »

(٢٧) الرجل : ط ، الرجل : خ (٢٨) رضي الله عنه : خ

(٢٩) فأسفت : ط ، فاستبقت : خ

(٣٠) الرسول : خ

وهذا يدل على أن ذلك الدنو بالجهة . ثم قال : « فأوحى إلى عبده ما أوحى » ، وهذا يدل على أن ذلك الدنو إنما كان من الله تعالى . وهذا يدل على أنه مختص بجهة فوق .

الثاني : تمسكوا بقول فرعون : « يا هامان ابن لي صرحا ، لعلني أبلغ الأسباب . أسباب السموات . فأطلع إلى إله موسى » (٣١) ثم أن موسى عليه السلام (ما (٣٢)) أنكر عليه هذا الكلام . فدل ذلك : على أن الإله في السماء .

فهذا جملة ما يتمسكون به في هذا الباب .

واعلم : أن لنا في الجواب عن هذه الكلمات : نوعان من الجواب :

النوع الأول : أن نقول للكرامية : أنتم ساعدتمونا على أن ظواهر القرآن ، وإن دلت على إثبات الأعضاء والجوارح لله تعالى . فإنه يجب القطع بنفيها عن الله تعالى ، والجزم بأنه منزّه عنها . وما ذاك إلا أنه لما قامت الدلائل القطعية على استحالة الأعضاء والجوارح على الله تعالى ، وجب القطع بتنزيهه الله عنها ، والجزم بأن مراد الله تعالى من تلك الظواهر ، شيء آخر . فكذا في هذه المسألة : نحن ذكرنا الدلائل العقلية القاطعة في أنه تعالى يمتنع أن يكون مختصا بالمكان والجهة والحيز . وإذا كان الأمر كذلك ، وجب القطع بأن مراد الله تعالى من هذه الظواهر التي تمسكن بها ، شيء آخر سوى إثبات الجهة لله تعالى . وهذا إلزام قاطع ، وكلام قوى . إلا أن نقول : إن تلك الدلائل العقلية التي تمسكن بها ، ليست قطعية . بل هي محتملة . فنحن إذا يجب علينا أن نتكلم معكم في تقرير تلك الدلائل ،

ودفع وجوه الاحتمال عنها . فثبت بهذا الطريق : أنا متى بينا أن تلك الدلائل العقلية قاطعة يقينية لم تقدر الكرامية على معارضة تلك العقليات اليقينية بهذه الظواهر . وهذا كلام في غاية القوة . وعند هذا نختار مذهب السلف ، ونقول : لما عرفنا بتلك القواطع العقلية : أنه ليس مراد الله تعالى من هذه الآيات : إثبات الجهة لله تعالى ، فلا حاجة بنا بعد ذلك إلى بيان أن مراد الله تعالى من هذه الآيات . ماهو ؟ وهذا الطريق أسلم في ذوق النظر ، وعز الشغب أبعد .

النوع الثاني : أن نتكلم عن كل واحد من هذه الوجوه على سبيل التفصيل :

أما الذي تمسكوا به أولا . وهو الآيات الستة الدالة على استواء الله تعالى (٣٣) على العرش . فنقول : إنه لا يجوز أن يكون مراد الله تعالى من ذلك الاستواء : هو الاستقرار على العرش . ويدل عليه وجوه :

الأول : إن ما قبل هذه الآية ، وهو قوله تعالى : د تنزيلا من خلق الأرض والسموات العلى ، قد بينا أن هذه الآية تدل على أنه تعالى غير مختص بشيء من الأحياء والجهات .

الثاني : إن ما بعد هذه الآية ، وهو قوله تعالى : د له ما فى السموات وما فى الأرض ، قد بينا : أن السماء هو الذى فيه سمو وفوقية ، فكل ما كان فى جهة فوق ، فهو سماء . وإذا كان كذلك ، فقوله : د له ما فى السموات وما فى الأرض ، يقتضى أن كل ما كان حاصلا فى جهة فوق ، كان فى السماء . وإذا كان كذلك ، فقواه : د له ما فى السموات وما فى الأرض ، يقتضى أن كل ما كان

حاصلاً في جهة فوق ، فهو ملك لله تعالى ومملوك له . فلو كان تعالى مختصاً بجهة فوق ، لزم كونه مملوكاً لنفسه (من غير محل) (٣٤) وهو محال . فثبت : أن ما قبل قوله « الرحمن على العرش استوى » (٣٥) وما بعده . ينفي كونه سبحانه وتعالى مختصاً بشيء من الأحياء والجهات . وإذا كان كذلك امتنع أن يكون المراد بقوله : « الرحمن على العرش استوى » : هو كونه مستقراً على العرش .

الثالث : أن ما قبل هذه الآية وما بعدها : مذکور لبيان كل قدرة الله تعالى ، وغاية عظمته في الإلهية ، وكمال التصرف ، لأن قوله : « تنزيلاً من خلق الأرض والسموات العلى » (٣٦) لاشك أن المفهوم منه : بيان كمال قدرة الله تعالى ، وكمال إلهيته . وقوله : « وله ما في السموات وما في الأرض وما بينهما وما تحت الثرى » (٣٧) يبين أيضاً لكمال ملكه (٣٨) وإلهيته . وإذا كان الأمر كذلك ، وجب أن يكون قوله : « الرحمن على العرش استوى » كذلك . وإلا لزم أن يكون ذلك كلاماً أجنبيّاً عما قبله وعما بعده وذلك غير جائز فأما إذا حملناه على كمال استيلائه على العرش ، الذي هو أعظم المخلوقات في الموجودات المحدثّة ، كان ذلك موافقاً لما قبل هذه الآية ولما بعدها . فكان هذا الوجه أولى ،

الرابع : إن الجالس على العرش لابد وأن يكون الجزء الحاصل منه في يمين العرش ، غير الحاصل منه في يسار العرش : فيلزم كونه في نفسه مؤلفاً ومركباً وذلك على الله تعالى محال .

(٣٤) من غير محل : خ (٣٥) طه هـ

(٣٦) طه هـ (٣٧) طه هـ

(٣٨) ملكه : ط ، شأنه : خ

الخامس : إن الجالس على العرش إن قدر على الحركة والانتقال كان محدثاً . لأن ما لا ينفك عن الحركة والسكون ، كان محدثاً . وإن لم يقدر على الحركة . كان كالمربوط ، بل كان كالزمن ، بل أسوأ حالا منهما ، فإن الزمن إذا أراد^(٣٩) الحركة في رأسه أو حقيقته ، أمكنه ذلك ، وكذا المربوط وهو غير ممكن في الله تعالى .

السادس : إنه لو حصل في العرش (فإن حصل)^(٤٠) في سائر الأحياء ، يلزم منه كونه مخالطاً للقاذورات والنجاسات : وإن لم يكن كذلك ، كان له ظرف ونهاية وزيادة ونقصان ، وكل ذلك على الله تعالى محال .

السابع : قوله تعالى : ويحمل عرش ربك فوقهم يومئذ ثمانية ، فلو كان العرش مكاناً لمعبودهم ، لكانت الملائكة الذين يحملون العرش حاملين إله العالم . وذلك غير معقول ، لأن الخالق هو الذي يحفظ المخلوق . أما المخلوق فلا يحفظ الخالق ولا يحمله . ولا يقال : هذا إنما يلزم إذا كان الإله معتمداً على العرش متكئاً عليه ، ونحن لا نقول ذلك . لأننا نقول على هذا التقدير : لا يكون الله تعالى مستقراً على العرش ، لأن الاستقرار على الشيء ، إنما يحصل إذا كان معتمداً عليه . ألا ترى أنا إذا وضعنا جسماً على الأرض ، قلنا : إنه مستقر على الأرض ، ولا نقول : الأرض مستقرة عليه . وما ذاك إلا لأن الشيء معتمداً على الأرض ، والأرض غير معتمدة عليه . ولو لم يكن الإله معتمداً على العرش ، فحينئذ لا يكون مستقراً على العرش ، وعلى هذا التقدير ، يلزمهم ترك ظاهر الآية . وحينئذ تخرج الآية عن كونها حجة .

الثامن : إنه تعالى كان ولا عرش ولا مكان . ولما خلق الخلق ، يستحيل

(٤٠) لكان حاصلًا : ط

(٣٩) شاء : خ ، أراد : ط

أن يقال : إنه تعالى صار مستقراً على العرش ، بعد أن لم يكن كذلك .
لأنه تعالى قال : « ثم استوى » على العرش . وكلمة « ثم » للتراخي .

التاسع : إن ظاهر قوله تعالى : « ونحن أقرب إليه من حبل الوريد » (٤١)
وقوله : « وهو معكم أينما كنتم » (٤٢) وقوله : « وهو الذي في السماء إله ، وفي
الأرض (٤٣) إله » ، ينبغي كونه مستقراً على العرش ، وليس تأويل هذه
الآيات لنفي الآيات التي تمسكوا بها على ظاهرها : أولى من العكس .

العاشر : إن الدلائل العقلية القاطعة التي قدمنا ذكرها ، تبطل كونه
تعالى مختصاً بشيء من الجهات . وإذا ثبت هذا ، ظهر أنه ليس المراد من
الاستواء : الاستقرار . فوجب أن يكون المراد : هو الاستيلاء ، والقهر
ونفاذ القدر ، وجريان الأحكام الإلهية . وهذا مستقيم على قانون اللغة .
فقد قال الشاعر :

قد استوى بشر على العراق من غير سيف ودم مہراق

والذي يقرر ذلك : أن الله - تعالى - إنما أنزل القرآن بحسب عرف
أهل اللسان وعاداتهم . ألا ترى أنه تعالى قال : « وهو خادعهم » (٤٤) وقال :
« وهو أهون عليه » (٤٥) وقال : « ومكروا ومكر (٤٦) الله » وقال : « الله
يستهنز بهم » (٤٧) والمراد في الكل : أنه تعالى يعاملهم معاملة الخادعين والمالكين
والمستهزئين . فكذلك همنا ، المراد من الاستواء على العرش : التدبير
بأمر الملك والملوك . ونظيره : أن القيام أصله الانتصاب ، ثم يذكر
بمعنى الشروع في الأمر ، كما يقال : قام بالملك .

(٤٢) الحديد ٤
(٤٤) النساء ١٤٢
(٤٦) آل عمران ٥٤

(٤١) ق ١٦
(٤٣) الزخرف ٨٤
(٤٥) الروم ٢٧
(٤٧) البقرة ١٥

فإن قيل : هذا التأويل غير جائز . لوجوه : الأول : إن الاستيلاء عبارة عن حصول الغلبة بعد العجز . وذلك في حق الله تعالى محال . الثاني : إنه إنما يقال : فلان استولى على كذا ، إذا كان له منازع ينازعه وذلك في حق الله تعالى محال . الثالث : إنه إنما يقال فلان استولى على كذا : إذا كان المستولى عليه موجودا (قبل ذلك) (٤٨) وهذا في حق الله تعالى محال . لأن العرش إنما حدث بتكوينه وتخليقه . الرابع : إن الاستيلاء بهذا المعنى حاصل بالنسبة إلى كل المخلوقات . فلا يبقى لتخصيص العرش بالذكر فائدة .

والجواب : إن مرادنا بالاستيلاء القدرة التامة الخالبة عن المنازع والمعارض والمدافع . وعلى هذا التقدير ، فقد زالت هذه المطاعن بأسرها . وأما تخصيص العرش بالذكر . ففيه وجهان : الأول : إنه أعظم المخلوقات ، نخص بالذكر لهذا السبب ، كما أنه خصه بالذكر في قوله : وهو رب العرش العظيم ، (٤٩) لهذا المعنى . قال الشيخ العزالي - رحمه الله . في كتاب « إلهام العوام » : « السبب في هذا التخصيص : هو أنه تعالى يتصرف في جميع العالم ، ويدبر الأمر من السماء إلى الأرض ، بواسطة العرش . فإنه تعالى لا يحدث صورة في العالم مالم يحدثها في العرش ، كما لا يحدث النقاش والكاتب صورة البناء (على البياض ، مالم يحدثها في الدماغ ، بل لا يحدث صورة البناء) (٥٠) في الخارج . مالم يحدث صورته في الدماغ ، بواسطة القلب والدماغ يدبر الروح أمر عالمه الذي هو يدبر . فكذا بواسطة العرش يدبر الله أمر كل العالم » (٥١)

(٤٨) قبل ذلك : سقط خ

(٥٠) ما بين القوسين : سقط خ

(٤٩) المؤمنون ١١٦

(٥١) العبارة في الحام العوام صفحة ٧٥

واعلم : أن هذا الكلام مبنى على أصول الحكما . (فى أن تأثير) (٥٢) البارى تعالى فى العقل ، وتأثير العقل فى تدبير العالم العلوى ، وتأثير تدبير العالم العلوى فى السفلى . وقد تكلمنا عليه فى الكتب العقلية المختصة .

أما الذى ذكره ثانياً وهو التمسك بالآيات المشتملة على ذكر الفوقية . فجوابه : أن لفظ الفوق (يستعمل) فى الرتبة والقدرة . فقد قال الله تعالى : « وفوق كل ذى علم عليم » (٥٣) - « وإنا فوقهم قاهرون » (٥٤) « يد الله فوق أيديهم » (٥٥) والمراد بالفوقية فى هذه الآيات : الفوقية بالقهر والقدرة (ويستعمل فى الفوق ، الذى بمعنى الجهة) (٥٦) قال تعالى : « بعوضة فما فوقها » (٥٧) أى أزيد منها فى صفة الصغر والحقارة . وإذا كان لفظ الفوق محتملاً للفوق فى الرتبة ، والفوق فى الجهة ، فلم يحتجوه على الفوق فى الجهة ؟

والذى يدل على أن المراد بلفظ الفوق هنا : الفوق بالقدرة والممكنة

وجوه :

الأول : إنه قال : « وهو القاهر فوق عباده » (٥٨) والفوقية المقرونة بالقهر ، هى الفوقية بالقدرة والممكنة ، لا بمعنى الجهة . بدليل : أن الحارس قد يكون فوق السلطان فى الجهة ، ولا يقال إنه فوق السلطان (٥٩) .

(٥٢) وهو أن تأثير : ص (٥٣) يوسف ٧٦

(٥٤) الأعراف ١٢٧ (٥٤) الفتح ١٠

(٥٥) الفتح ١٠

(٥٦) زيادة (٥٧) البقرة ٢٦

(٥٨) الأنعام ٦١

(٥٩) السلطان فقط : خ

الثاني : إنه تعالى وصف نفسه بأنه مع عبده فقال : د إن الله مع الذين اتقوا ، والذين هم محسنون (٦٠) ، وقال : د إن الله مع الصابرين (٦١) ، وقال د وهو معكم أينما كنتم (٦٢) ، وقال : د ونحن أقرب إليه من حبل الوريد (٦٣) ، وقال : د وإذا سألك عبادي عني ؟ فإني قريب (٦٤) ، وقال : د ما يكون من بحوى ثلاثة إلا هو رابعهم (٦٥) ، وإذا جاز حمل المعية في هذه الآيات : على المعية بمعنى العلم والحفظ والحراسة فلم لا يجوز حمل الفوقية في الآيات التي ذكرتم على الفوقية بالقهر والقدرة والسلطنة ؟

الثالث : إن الفوقية الحاصلة بسبب الجهة ، ليست صفة المدح ، لأن تلك الفوقية حاصلة للجهة والحيز بعينها وذاتها ، وحاصلة للمتمكن في ذلك الحيز بسبب ذلك الحيز ولو كانت الفوقية بالجهة صفة مدح ، لزم أن تكون الجهة أفضل وأكمل من الله تعالى . ولا يقال : يلزمكم أن تقولوا : بأن القدرة أفضل وأكمل من الله تعالى . لأننا نقول : القدرة صفة القادر ، ومنتعة الوجود بدونه ، بخلاف الحيز والجهة . فإنه غنى عن الممكن . فثبت : أن السكال والفضيلة إنما يحصلان بسبب الفوقية ، بمعنى القدرة والسلطنة . فكان حمل الآية عليه أولى .

أما قوله تعالى في صفة الملائكة : د يخافون ربهم من فوقهم (٦٦) ، ففيه جواب آخر : وهو أنه يحتمل أن يكون قوله : د من فوقهم ، صلة لقوله : د يخافون ، أى يخافون من فوقهم ربهم . وذلك لأنهم يخافون نزول العذاب عليهم من جانب فوقهم .

(٦١) الانفال ٤٦ وفي خ ومع الصابرين

(٦٢) ق ١٦

(٦٥) المجادلة ٧

(٦٠) النحل ١٢٨

(٦٢) الحديد ٤

(٦٤) البقرة ١٨٦

(٦٦) النحل ٥٠

وأما الذى ذكره ثالثاً . وهو التمسك بالآيات المشتملة على لفظ

العلو : فالجواب : إن لفظ العلو كما يستعمل فى العلو بسبب الجهة ، فقد يستعمل أيضاً فى العلو بسبب القدرة . فإنه يقال : السلطان أعلى من غيره ، ويكتب فى أمثلة السلاطين : الديوان الأعلى . ويقال لأمرهم (٦٧) الأمر الأعلى (ويقال (٦٨) لمجالسهم : المجلس الأعلى . والمراد فى الكل : العلو ، بمعنى : القهر والقدرة . لا بسبب المكان والجهة .

وأيضاً : قال الله تعالى لموسى : « لا تخف لأنك أنت الأعلى » (٦٩) وقال : « ولا تهنوا ولا تحزنوا ، وأتتكم الأعلون (٧٠) » ، وقال : « وكلية الله هى العليا (٧١) » ، وقال فرعون : « أنا ربكم الأعلى (٧٢) » ، والعلو فى هذه المواضع بمعنى العلو بالقدرة ، لا بمعنى العلو بالجهة .

والذى يدل على أن المراد ما ذكرناه : وجوه :

الأول : لأنه تعالى قال : « سبح اسم ربك الأعلى (٧٣) » ، فحكم بأنه تعالى أعلى من كل ما سواه . والجهة شئ سواه . فوجب أن تكون ذاته أعلى من الجهة . وما كان أعلى من الجهة ، يتمتع أن يكون علوه بسبب الجهة . فثبت : أن علوه لنفس ذاته ، لا بسبب الجهة . ولا يقال : الجهة ليست بشئ موجود حتى تدخل تحت قوله : « سبح اسم ربك الأعلى » ، لأننا نقول : قد بينا فى باب الدلائل العقلية : أنها لا بد وأن تكون أمراً موجوداً .

الثانى : هو أنه تعالى لو كان فى جهة فوق . فإما أن يكون له فى جهة

(٦٧) لأمرهم : خ

(٦٨) يقال : سقط ح

(٧٠) آل عمران ١٣٩

(٦٩) طه ٦٨

(٧٢) النزعات ٢٤

(٧١) التوبة ٤٠

(٧٣) أول الأعلى .

فوق : نهاية ، وإما أن لا يكون له في تلك الجهة : نهاية ، فإن كان الأول لم يكن أعلى الأشياء لأن الأحياء الخالية فوقه تكون أعلى منه ، ولأنه قادر على خلق الأجسام في جميع الأحياء . فيكون قادراً على خلق عالم في تلك الأحياء التي هي فوقه ، فيكون ذلك العالم على ذلك التقدير أعلى منه . وإنما قلنا : لانهاية لذات الله تعالى من جهة فوق ، لأن هذا الجانب المنتهى منه ، يخالف في الماهية للجانب الذي هو غير متناه . ولا يصح على كل واحد منهما ما صحح على الآخر ، وصح أن ينقلب غير المنتهى متاهياً ، والمنتهى غير متناه . وذلك يقتضى جواز الفصل والوصل في ذات الله تعالى . وهو محال .

الثالث : إنه إذا كان غير متناه من جانب الفوق ، فلا جزء إلا وفوقه جزء آخر . وكل ما فوقه غيره : لم يكن أعلى الموجودات . فإذا لم يكن في تلك الأجزاء شيء هو أعلى الموجودات . فثبت بما ذكرنا : أن كل ما كان مختصاً بالجهة ، فإنه لا يمكن وصفه بأنه أعلى الموجودات . وإذا كان كذلك وجب أن يكون علوه - تعالى - لا بالجهة والحيز . وهو المطلوب .

وأما الذي تمسكوا به رابعاً : وهو الآيات المشتملة على لفظ العروج . كقوله تعالى : « يدبر الأمر من السماء إلى الأرض » . ثم يعرج إليه (٧٤) ، وقوله : « ذى المعارج تعرج الملائكة والروح » (٧٥) إليه ، فجوابه : إن المعارج جمع معرج ، وهو المصعد ، ومنه قوله تعالى : « ومعارج عليهم - يظلمون » (٧٦) ، وليس في هذه الآيات (٧٧) بيان أن تلك المعارج : معارج لأى شيء ؟ فسقطت حجبتهم في هذا الباب . بل يحسوز أن تكون تلك

المعارج : معارج لنعم الله تعالى ، أو معارج للملائكة ، أو معارج لأهل الثواب .
 وأما قوله تعالى : « تعرج الملائكة والروح إليه » فنقول : ليس المراد من
 حرف « إلى » في قوله « إليه » : المسكان . بل المراد : انتهاء الأمور إلى
 مراده . ونظيره : قوله تعالى : « وإليه يرجع الأمر كله » (٧٨) ، والمراد :
 انتهاء أهل الثواب إلى منازل العز والكرامة . كقول إبراهيم : « إني ذاهب
 إلى ربي سيهدين » (٧٩) ، ويسكون هذا إشارة إلى أن دار الثواب أعلى الأماكن
 وأرفعها ، بالنسبة إلى أكثر المخلوقات .

وأما الذي تمسكوا به خامساً : وهو لفظ الإنزال والتنزيل . فجوابه :
 إن مذهب الخصم : أن القرآن حروف وأصوات . فيكون الانتقال
 عليها محالاً . فكان إطلاق لفظ الإنزال والتنزيل عليها مجازاً بالاتفاق .
 فلم يحز التمسك به . وأيضاً : فقد يضاف الفعل إلى الأمر به . كما يضاف
 إلى المباشر . ألا ترى أنه تعالى أضاف قبض الأرواح إلى نفسه . فقال
 تعالى : « والله يتوفى الأنفس حين موتها » (٨٠) ، ثم أضافه إلى ملك الموت .
 فقال : « قل : يتوفاكم ملك الموت » (٨١) ، ثم أضافه إلى الملائكة . فقال :
 « حتى إذا جاء أحدكم الموت توفته رسلنا » (٨٢) ، وأيضاً : قال : « ورسلنا
 لديهم يكتبون » (٨٣) ، ثم قال : « وإنا له كاتبون » (٨٤) ، وأيضاً : قال تعالى :
 « يؤذون الله » (٨٥) أي أوليائه . وقال : « فلما آسفونا » (٨٦) أي (آذوا) أوليائنا
 وقال : « يخادعون الله » (٨٧) ، أي رسوله والمؤمنين . وبالله التوفيق .

(٧٨) هود ١٢٢	(٨٠) الزمر ٤٢
(٧٩) الصافات ٩٩	(٨٣) الزخرف ٨٠
(٨١) السجدة ١١	(٨٥) الأحزاب ٥٧
(٨٢) الأنعام ٦٢	
(٨٤) الأنبياء ٩٤	
(٨٦) الزخرف ٥٥	
(٨٧) البقرة ٩	

وأما الذى تمسكوا به سادسا وهو التمسك بصيغة د إلى ، فى حق الله تعالى . كقوله : د إلى ربها فاطرة ، (٨٨) والنظر إلى الشيء يوجب رؤيته ، فجاز أن يكون المراد من النظر هو الرؤية . على سبيل إطلاق اسم السبب على المسبب . وأيضا : حكى الله تعالى عن الخليل عليه السلام أنه قال : د إلى ذاهب إلى ربى سيهدين (٨٩) ، وليس المراد منه : القرب بالجهة . فكذا ههنا . والله أعلم .

وأما الذى تمسكوا به سابعا . وهو قوله تعالى : د أم أمنتم من فى السماء . (٩٠) ؟ فجوابه : إنه لا يمكن إجراء هذه الآية على ظاهرها . ويدل عليه وجهان :

الأول : إنه قال : د وهو الذى فى السماء إله ، وفى الأرض (٩١) إله ، وهذا يقتضى أن يكون المراد من كونه فى السماء ، ومن كونه فى الأرض معنى واحدا . ولما كان كونه فى الأرض ليس بمعنى الاستقرار ، فكذلك كونه فى السماء ، يجب أن لا يكون بمعنى الاستقرار . سلطنا . أنه يمكن إجراء هذه الآية على ظاهرها . لكننا نقول بموجبه : فلم لا يجوز أن يكون المراد من د أم أمنتم من فى السماء (٩٢) ؟ الملائكة الذين هم فى السماء ؟ لأنه ليس فى الآية (٩٣) ما يدل على أن الذى فى السماء هو الإله لا الملائكة . ولا شك أن الملائكة أهداء الكفار والفساق . سلطنا . أن المراد هو الله تعالى ، لكن لم لا يجوز أن يكون المراد من د أم أمنتم من فى السماء ، :

(٨٩) الصافات ٩٩

(٨٨) القيامة ٢٣

(٩١) الزخرف ٨٤

(٩٠) الملك ١٧

(٩٢) الملك ١١ : وفى خ بدل « أم أمنتم من فى السماء » : أم

(٩٣) الكلام : ط ، الآية : خ

ملكه ؟ وخص السماء بالذكر لأنها أعظم من الأرض تفخيماً للشأن .

وأما الذى تمسكوا به تامناً . وهو لفظ الحجاب . فجوابه : لم لا يجوز

أن يكون المراد من الحجاب : عدم الرؤية . وذلك لأن الحجاب يقتضى المنع من الرؤية ، فكان إطلاق لفظ الحجاب على المنع من الرؤية : مجازاً من باب إطلاق اسم السبب على المسبب .

وأما الذى تمسكوا به تاسعاً . وهو الآيات المشتملة على الرفع . كقوله

تعالى : د بل رفعه الله إليه (٩٤) ، وقوله : د والعمل الصالح يرفعه (٩٥) ، فالجواب : إن الله تعالى لما رفعه إلى موضع الكرامة ، ومكان آخر ، مسح — على سبيل المجاز — أن يقال : إن الله تعالى رفعه إليه . كما أن الملك إذا عظم منصب إنسان (٩٦) حسن أن يقال : إنه رفعه من تلك الدرجة إلى درجة عالية ، وأنه قريبه (٩٧) من نفسه . ومنه قوله تعالى : والسابقون السابقون : أولئك المقربون (٩٨) ،

وأما الذى تمسكوا به عاشراً . وهو الآيات المشتملة على (لفظ (٩٩))

العندية : (فلم لا يجوز أن يكون المراد بالعندية : العندية بالشرف (١٠٠))

والدليل عليه : قوله عليه السلام — حكاية عن رب العزة — : د أنا عند المنكسرة قلوبهم لأجلى ، وقوله : د أنا عند ظن عبدي بي ، بل هذا أقوى لأن النصوص التى ذكروها تدل على أن الملائكة عند الله (وهذه النصوص

(٩٤) النساء ١٥٨

(٩٥) فاطر ١٠ (٩٦) انسانا : ط ، منصب انسان : خ

(٩٧) يريه : ط ، قريبه : خ

(٩٨) الواقعة ١٠ — ١١ (٩٩) لفظ : ط

(١٠٠) فلا يجوز أن يكون المراد بالعندية : الحيز . بل المراد بها

الشرفة : ط

يدل على أن الله تعالى عند العبد . وأيضا : قال (١٠١) تعالى : وإن له عندنا
لزلفى ، (١٠٢) وليس المراد بهذه العندية (العندية) (١٠٣) بالجملة فكذا ههنا . فهذا
هو الإشارة إلى الجواب عن الوجوه التي تمسكوا بها من القرآن في إثبات
الجهة لله تعالى . وبالله التوفيق

وأما الأخبار التي تمسكوا بها . فنقول :

أما الخبر الأول : فلعلم أن من الناس من روى هذا الخبر على وجه
آخر . فقال إنه عليه السلام قال : ووضع عرشه على السموات . هكذا ،
وقبب بإصبعه مثل القبة ، فإن حملنا الرواية على هذا الوجه ، فلا إشكال
فيه البتة (ولما أن أخذنا بتلك الرواية . فقال الشيخ أبو سلمان الخطابي :
إن الكيفية عن الله تعالى ، وعن صفاته : منتفية (١٠٤) والمقصود من هذا
الكلام : التقريب والتفهم وشرح عظمة الله تعالى من حيث يدركه فهم
الإنسان (١٠٥) . وقوله : وإنه يثبط به ، معناه إنه ليعجز عن جلاله
وعظمته ، حتى يثبط به ، إذا كان مغلوبا (١٠٦) وذلك لأن أطيظ الرجل
بالراكب إنما يكون لقوة ما فوقه ، ولعجزه عن احتماله فهو عليه السلام
يقرب (١٠٧) بهذا النوع (من التمسك عنده : معنى عظمته تعالى (١٠٨)
وارتفاع عرشه ، ليعلم المخاطب أنه تعالى أجل وأعلى من أن يجعل شيئا
لأحد من خلقه .

وأقول : إن ظاهر هذا الحديث يدل على كونه جعل متناهما (في

(١٠١) ما بين القوسين : من خ

(١٠٣) ص ٤٠

(١٠٥) السائل : ط

(١٠٨) من عظمة الله تعالى : ط

(١٠٢) من خ

(١٠٤) الزيادة من خ

(١٠٦) معلولا : ط

(١٠٧) قريب : ط

القوة (١٠٩) وإلا لما (ينسبة بالقوة وعلى كونه معتمدا على عرشه محتاجا إليه ، وإلا لما (١١٠) حصل الأطيع . وكل ذلك ينافى الالهية . فعلمنا : أنه لا بد فيه من حمل اللفظ على غير ظاهره .

وأما الخبر الثاني : وهو قوله عليه السلام . « لما قضى الله الخلق . كتب كتابا فهو عنده فوق العرش » فالجواب عنه : ما تقدم من لفظ « عند » في القرآن .

وأما الخبر الثالث : فجوابه : إن لفظه « أين ؟ » كما يجعل سؤالا عن المكان فقد يجعل سؤالا عن المنزلة والدرجة . يقال : أين فلان من فلان ؟ فلمل السؤال كان عن المنزلة ، وإشارتها إلى السماء . أى هو رفيع القدر جدا . وإنما اكتفى منها بتلك الإشارة لقصور عقلها ، وقلة فهمها . وهذا الجواب يصلح أن يكون جوابا عن تمسكهم بالخبر الثاني ، وهو لفظ « عنده » لان لفظ « عند » يذكر لبيان المنزلة والدرجة .

ومن هذا الباب أيضا : أن رجلا قال للنبي ﷺ : أين كان ربنا قبل أن يخلق السماء ؟ فقال عليه السلام : « في عمامته هو » ، وفوقه هو » ، وهذا يروى على وجهين :

أحدهما : بالماء وهو السحاب الرقيق .

والثاني : بالقصر . فإذا روى مقصورا كان المعنى : إنه تعالى كان وحده ولم يكن معه غيره . شبه العدم بالعدم . فكأنه قال : لم يكن شيء سواه ، لا فوق ولا تحت (ولا شمال ولا يمين) (١١١) فإذا قيل : كان في

(١٠٩) في القوة : ط (١١٠) من خ

(١١١) من ط

سمى . فالمعنى (١١٢) أنه تعالى كان فيه بمعنى القدرة والتدبير . والرواية الأولى : أولى . لما روى عن وهبان بن الحصين ، (١١٣) قال : قال (رجل لرسول الله ﷺ) (١١٤) أخبرنا عن أول هذا الأمر ؟ قال : كان الله ولم يكن معه شيء ، وهذا يدل على أن رواية الصمى - بالقصر - : أولى من المد .

ومن هذا الباب أيضا : ما روى أنس - رضى الله عنه - قال : كان جبريل عند النبي ﷺ فتأه ملك . فقال : أين تركت ربنا ؟ فقال : في الأرضين فجاء آخر . فقال : أين تركت ربنا ؟ فقال : في سبع سموات فجاء آخر . فسأله عنه ؟ قال : في المشرق . وآخر في المغرب . والتأويل : إنه على وفق قوله تعالى : وهو الذي في السماء إله ، وفي الأرض إله (١١٥) ، وقوله : وهو الله في السموات وفي الأرض (١١٦) ، وقوله : د فأيها تولوا قثم وجأفة (١١٧) ، أى هو تعالى في كل مكان بالحفظ والتدبير والإلهية .

وأما قصة المعراج . فالمقصود : أنه يريه الله - تعالى - أنواع مخلوقاته في العالم العلوى والعالم السفلى ، لتكون معاهداته للدلائل أكثر ، فتصير نفعا أقوى وأكمل . كما في حق الخليل - عليه السلام -

وأما قوله : د ثم دنا فتدلى . فكان قاب قوسين أو أدنى (١١٨) ، ففيه وجوه :

(١١١) معناه : ط

(١١٢) خصين : خ

(١١٣) الزخرف ٨٤

(١١٤) البقرة ١١٥

(١١٨) النجم ٨ - ٩

(١١٤) زيادة

(١١٦) الأنعام ٣

الأول : إن هذا الدنو دنو المنزل والكرامة . كقوله تعالى : « واسجد واقترب » (١١٩) ، وقال عليه السلام - حكاية عن الله تعالى - : « من تقرب إلى شبراً ، تقربت إليه ذراعاً ،

الثاني : « ثم دنا فتدلى ، أي جبريل دنا من محمد - عليهما السلام - والدليل عليه : قوله تعالى في آية أخرى : (واقد رآه بالآفاق المبين) (١٢٠) ثم لما دنا جبريل من محمد - عليهما السلام - حصل الوحي من الله تعالى إليه ولهذا قال (١٢١) : « فأوحى إلى عبده ما أوحى » (١٢٢) ،

وأما الجواب عن التمسك بقول فرعون « يا هامان ابن لى صرحا » (١٢٣) فهو أن هذا الكلام من فرعون . وهو معارض بأن موسى - عليه السلام - لم : يقل الرب في السماء ، بل قال : « رب السماء » (١٢٣) ، ثم إن فرعون كان قد ظن فيه أن الإله مستقر في السماء . فهذا هو الجواب عن هذه الشبهة (وباقي التوفيق) (١٢٤)

(١١٩) آخر العلق

(١٢٠) التكوير ٢٣٠

(١٢٢) غافر ٣٦

(١٢٤) سقط خ

(١٢١) النجم ١٠

(١٢٣) الشعراء

الفصل الحادى والثلاثون

فى

كلام كلّى فى أخبار الآحاد

نقول : أما التمسك بخير الواحد فى معرفة الله تعالى فغير جائز . ويدل عليه وجوه :

الاول : إن أخبار الآحاد مظنونة . فلا يجوز التمسك بها فى معرفة الله تعالى وصفاته . وإنما قلنا . إنها مظنونة . وذلك لأننا أجمعنا على أن الرواة ليسوا معصومين . وكيف ؟ والروافض ، لما اتفقوا على عصمة «على» (رضى الله عنه (١)) وحده . هؤلاء المحدثون كفروهم . وإذا كان القول بعصمة «على» - كرم الله وجهه - يوجب عليهم تكفير القائلين بعصمة «على» فكيف يمكنهم القول بعصمة هؤلاء الرواة ؟ وإذا لم يكونوا معصومين ، كان الخطأ عليهم جائزاً ، والكذب عليهم جائزاً . وحينئذ لا يكون صدقهم معلوماً ، بل مظنوناً . فثبت : أن خبر الواحد مظنون . فوجب أن لا يجوز التمسك به . لقوله تعالى : «إن الظن لا يغنى من الحق شيئاً» (٢) . ولقوله تعالى فى صفة الكفار : «إن يتبعون إلا الظن» (٣) . ولقوله : «ولا تقف ما ليس لك به علم» (٤) . ولقوله : «وأن تقولوا على الله ما لا تعلمون» (٥) . ترك العمل فى فروع الشريعة - لأن المطلوب فيها الظن - فوجب أن يبقى فى مسائل الأصول على هذا الأصل .

(٢) النجم ٢٨

(٤) الاسراء ٣٦

(١) سقط خ

(٣) النجم ٢٨

(٥) الأعراف ٣٣

والعجب من الحشوية . أنهم يقولون : الاشتغال بتأويل الآيات المتشابهة . غير جائز . لأن تعيين ذلك التأويل : مظنون . والقول بالظن في القرآن (لا يجوز)^(٦) ثم إنهم يتكلمون في ذات الله تعالى وصفاته بأخبار الأحاد ، مع أنها في غاية البعد عن القطع واليقين . وإذا لم يجوزوا تفسير ألفاظ القرآن بالطريق المظنون ، فلأن يمتنعوا عن الكلام في ذات الحق تعالى ، وفي صفاته ، بمجرد الروايات الضعيفة أولى .

الثاني : إن أجل طبقات الرواة قدراً ، وأعلام منصباً : الصحابة — رضي الله عنهم — ثم إنا نعلم ، أن رواياتهم لا تفيد القطع واليقين . والحدليل عليه : أن هؤلاء المحدثين رووا عنهم : أن كل واحد منهم طعن في الآخر ، ونسبه إلى ما لا ينبغي .

أليس من المشهور : أن عمر طعن في خالد بن الوليد ؟ وأن ابن مسعود وأبا ذر ، كانا يبالغان في الطعن في عثمان ؟ ونقل عن عائشة — رضي الله عنها — أنها بالغت في الطعن في عثمان .

وأليس أن عمر قال في عثمان : إنه يحلف بأقاربه ؟ وقال في طلحة والزبير : أشياء أخر ، تجري هذا المجرى .

أليس أن علياً (كرم الله وجهه)^(٧) سمع أن أبا هريرة يوماً كان يقول : أخبرني خليلي أبو القاسم . فقال له هل : منى كان خليلك ؟

أليس أن عمر — رضي الله عنه — نهي أبا هريرة عن كثرة الرواية ؟ أليس أن ابن عباس (رضي الله عنهما)^(٨) طعن في خبر أبي سعيد في الطرق ، وطعن في خبر أبي هريرة في غسل اليدين . وقال كيف يصنع (بهمر أمنا)^(٩) ؟

(٧) كرم الله وجهه : ط

(٩) طهراً منا : ط

(٦) غير جائز : خ

(٨) من خ

أليس أن أبا هريرة لما روى : « من أصبح جنباً فلا صوم له ، طعنوا فيه ؟
 أليس أن ابن عمر لما روى : « أن الميت ليعذب ببكاء أهله عليه » ،
 طعنوا طائفة فيه ، بقوله تعالى : « ولا تزر وازرة وزر أخرى » ، (١٠)
 أليس أنهم طعنوا في خبر فاطمة بنت قيس ، وقالوا : لا ندع كتاب
 ربنا ، وسنة نبينا ، لخبر امرأة ، لا ندري أصدقت أم كذبت ؟
 أليس أن عمر طالب أبا موسى الأشعري في خبر الاستئذان بالشاهد
 وغلظ الأمر عليه ؟

أليس أن علياً كان يستحلف الرواة ؟
 أليس أن علياً قال لعمر (رضي الله عنهما) (١١) في بعض الوقائع : إن
 قاربوك فقد غشوك ؟
 واعلم : أنك إذا طالعت كتب الحديث ، وجدت من هذا الباب ما لا
 يعد ولا يحصى .

وإذا ثبت هذا ، فنقول : الطاعن . إن صدق ، فقد توجه الطعن على
 المطعون ، وإن كذب فقد توجه على الطاعن . فكيف كان فتوجه الطعن (١٢)
 لازم إلا أننا قلنا : إن الله تعالى أثق على الصحابة - رضي الله عنهم - في
 القرآن على سبيل العموم . وذلك يفيد ظن الصدق . ولهذا الترجيح قبلنا
 رواياتهم في فروع الشريعة . أما الكلام في ذات الله وصفاته ، فكيف
 يمكن بناؤه على (هذه) (١٣) الروايات الضعيفة ؟

الثالث : وهو أنه اشتهر فيما بين الأمة : أن جماعة من الملاحدة ،
 وضعوا أخباراً منكورة ، واحتالوا في ترويحها على المحدثين . والمحدثون

(١١) من خ
 (١٣) علي الرواية : خ

(١٠) فاطر ١٨
 (١٢) فالطعن : خ

إسلامة قلوبهم ما عرفوها ، بل قبلوها . وأى منكر فوق وصف الله تعالى بما يقدح في الإلهية ، وييظل الربوية ؟ فوجب القطع في أمثال هذه الأخبار بأنها موضوعة . وأما البخاري والقشيري فهما ما كانا عالمين بالغيوب ، بل اجتهدا واحتاطا بمقدار طاقتهما ، وأما اعتقاد أنهما علما جميع الأحوال الواقعة في زمان الرسول ﷺ إلى زماننا ، فذلك لا يقوله عاقل . وغاية ما في الباب : أنا نحسن الظن بهما ، وبالذين رويا عنهم إلا أنا (إذا) (١٤) شاهدنا خبرا مشتملا على منكر ، لا يمكن إسناده إلى الرسول ﷺ قطعنا بأنه من أوضاع الملاحدة ، ومن ترويحاتهم على أولئك المحدثين .

الرابع : إن هؤلاء المحدثين يخرجون الروايات بأقل العلل . مثل : إنه كان ماثلا إلى حب دهل ، فكان رافضيا ، فلا تقبل روايته . ومثل : كان دمعبد الجهنى ، قائلا بالقدر ، فلا تقبل روايته . وما كان فيهم عاقل يقول : إنه وصف الله تعالى بما يبطل إلهيته وربوبيته ، فلا تقبل روايته (إن) (١٥) هذا من العجائب .

الخامس : إن الرواة الذين سمعوا هذه الأخبار من الرسول ﷺ ما كتبوها عن لفظ الرسول ، بل سمعوا شيئا في مجلس ، ثم أنهم رَوَوْا تلك الأشياء بعد عشرين سنة أو أكثر . ومن سمع شيئا في مجلس مرة واحدة ، ثم رَوَاهُ بعد العشرين والثلاثين ، لا يمكنه رواية تلك الالفاظ بأعيانها . وهذا كالمعلوم بالضرورة . وإذا كان الأمر كذلك ، كان القطع حاصلا بأن شيئا من هذه الالفاظ : ليس من ألفاظ الرسول ﷺ بل ليس ذلك إلا من ألفاظ الراوى وكيف يقطع بأن هذا الراوى (ما) (١٦)

(١٤) إذا : سقط : خ

(١٥) ان : ط واعلم أن الشيخ « زاهد الكوثري » كان يقول بذلك ، فقد طعن في بعض المفسرين بأنه مجسم . (١٦) ما : خ

سمع ما جرى في ذلك المجلس ؟ فإن من سمع كلاما في مجلس واحد ، ثم إنه ما كتبه ، وما كرر عليه كل يوم ، بل ذكره بعد عشرين سنة أو ثلاثين . فالظاهر : أنه يفسى منه شيئا كثيرا ، أو يتشوش عليه نظم الكلام وتركيبه وتركيبه . ومع هذا الاحتمال فكيف يمكن التمسك به في معرفة ذات الله تعالى وصفاته ؟

واعلم : أن هذا الباب كثير الكلام . إلا أن القدر الذي أوردناه كاف في بيان أنه لا يجوز التمسك في أصول الدين بأخبار الأحاد (والله أعلم) (١٧)

الفصل الثانى والثلاثون

فى

أن البراهين العقلية اذا صارت معارضة بالظواهر النقلية

فكيف يكون الحال فيها ؟

اعلم : أن الدلائل القطعية العقلية إذا قامت على ثبوت شىء ، ثم وجدنا أدلة نقيلة يشعر ظاهرها بخلاف ذلك . فهناك لا يخلو الحال من أحد أمور أربعة : إما أن يصدق مقتضى العقل والنقل — فيلزم تصديق النقيضين وهو محال — وإما أن نبطلهما (١) — فيلزم تكذيب النقيضين . وهو محال — (وإما أن تكذب الظواهر النقلية ، وتصدق الظواهر العقلية) (٢) وإما أن تصدق الظواهر النقلية وتكذب الظواهر العقلية — وذلك باطل — لأنه لا يمكننا أن نعرف صحة الظواهر النقلية ، إلا إذا عرفنا بالدلائل العقلية : إثبات الصانع ، وصفاته ، وكيفية دلالة المعجزة على صدق الرسول ﷺ وظهور المعجزات على (يد) (٣) محمد ﷺ ولو صار القدرح فى الدلائل العقلية القطعية ، صار العقل متهما ، غير مقبول القول . ولو كان كذلك لخرج عن أن يكون مقبول القول فى هذه الأصول . وإذا لم تثبت هذه الأصول ، خرجت الدلائل النقلية عن كونها مفيدة . فثبت : أن القدرح فى العقل لتصحيح النقل ، يفضى إلى القدرح فى العقل والنقل معا . وإذنه باطل . ولما بطلت الأقسام الأربعة لم يبق إلا أن (يقطع بمقتضى) (٤) الدلائل العقلية (٥) القاطعة : بأن هذه الدلائل

(١) نبطل : ط (٢) زياده ح (٣) يد : خ

(٤) نقطع بنقيض : خ (٥) النقلية : خ

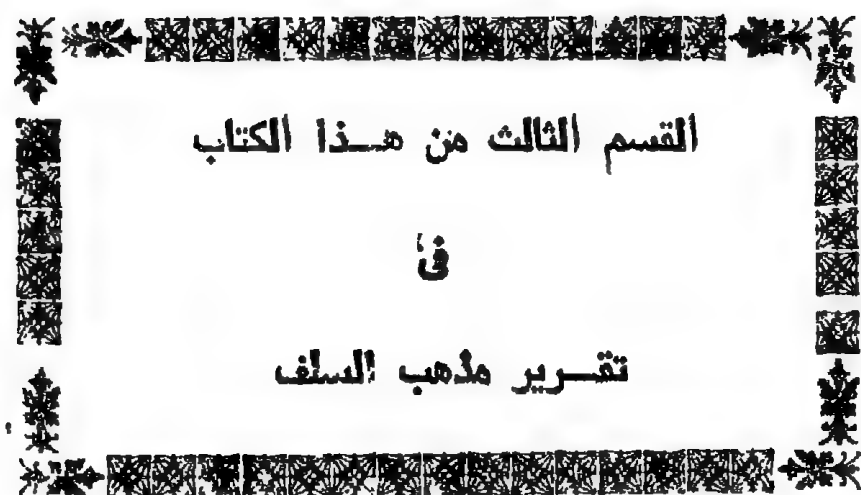
النقلية إما أن يقال إنها غير صحيحة ، أو (يقال : إنها صحيحة) (٦)
إلا أن المراد منها خير ظواهرها . ثم إن جوازنا التأويل : اشتغلنا على
سبيل التبرع بذكر تلك التأويلات على التفصيل . وإن لم تجوز التأويل
فوضنا العلم بها إلى الله تعالى . فهذا هو القانون الكلى المرجوع إليه في
جميع المتشابهات (وبالله التوفيق) (٧)

(٦) ان كانت صحيحة : خ

(٧) من ط — واعلم : أن القانون الكلى الذى يقول به الامام فخر الدين —
وهو القانون الصحيح — لم يأخذه عن الغزالي والجوينى وغيرهما من
علماء المدرسة الاشعرية فحسب ، بل هذا القانون مفصل في كتاب
« الفصل » لابن حزم الاندلسى ، في الجزء الاول . وابن حزم — رحمه
الله — متعصب له أكثر من تعصب الامام فخر الدين . وقد نظم صاحب
« المنتخب الجليل » شعرا في هذا القانون . هو :

إذا ما النقل خالف حكم عقل نؤله . فنكسبه رجوعا
لأن العقل أصل النقل مهما يخالف أصله ، سقطا جميعا

والشيخ ابن تيمية يقول في « درء تعارض العقل والنقل » : « اذا
تعارض الشرع والعقل وجب تقديم الشرع » وقوله صحيح في تعليل أحكام
الشريعة . فلو قال انسان ما : ما الحكمة في تحريم لحم الجمل على
بنى اسرائيل . لأن العقل يقول ان لحم الجمل كسائر لحوم الأنعام غير
مضر للصحة ؟ من الممكن أن يقول الشيخ ابن تيمية في هذا وشبهه : ان
الشرع يقدم لأن أحكام الله لا تعلق لأن مشرعها أحكم من بنى البشر .
وقوله غير صحيح في آيات الكتاب — وما القانون الا في آيات الكتاب ،
وابن تيمية يشاغب ليمنع المجاز في آيات الكتاب — فان قول الله تعالى
ان المنافقين « نسوا الله فنسيهم » قول شرعى والنسيان غير جائز على
الله . وهذا قول عقلى . والتعارض هنا حاصل بين ظاهر النص
الشرعى الذى يثبت نسيانا لله الذى لا ينسى . وبين الحكم العقلى الذى
يمنع النسيان عن الله الذى لا ينسى . وعليه . فلا بد من التأويل .
ويتعين أن يقدم الحكم العقلى الذى هو عدم النسيان ، على ظاهر الحكم
الشرعى الذى يثبت النسيان . هذا هو قانون الامام فخر الدين . وعلى
قانونه نقول في هذا النص : ان النسيان على المجاز هو الاهمال . أى
تعاليم الله فأهلهم الله ونزع منهم عنايته ورحمته .



وفيه فصول :

الفصل الأول

في

أنه هل يجوز أن يحصل في كتاب الله
تعالى ، ما لا سبيل لنا الى العلم به ؟

اعلم : أن كثيرا من الفقهاء والمحدثين والصوفية ، يجوزون ذلك .
والمتكلمون ينكروونه . واحتجوا بالآيات والأخبار (والمعقول (١)) .

أما الآيات فكثيرة .

أحدها : قوله تعالى : « أفلا يتدبرون القرآن ، أم على قلوب أقفالها (٢) » ،
أمر الناس بالتدبر في القرآن . ولو كان القرآن غير مفهوم ، فكيف يأمرنا
بالتدبر فيه ؟

الثاني : قوله تعالى : « أفلا يتدبرون القرآن ؟ ولو كان من عند غير الله
لوجدوا فيه اختلافا كثيرا (٣) » ، فكيف يأمرنا بالتدبر فيه ، لمعرفة نفي
التناقض في الاختلاف ، مع أنه غير مفهوم للخلق ؟

الثالث : قوله تعالى : « ولأنه لتفزيل رب العالمين ، نزل به الروح
الأمين ، على قلبك . لتكون من المنذرين ، بلسان عربي مبين (٤) » ، ولو لم
يكن مفهوما ، فكيف يمكن أن يكون الرسول منذرا به ؟

(١) سقط خ

(٢) النساء ٨٢

(٣) محمد ٢٤

(٤) الشعراء ١٩٢ — ١٩٥

وأَيْضاً : قوله : « بلسان عربي مبين »^(٥) يدل على أنه نازل بلغة العرب ،
وإذا كان كذلك ، وجب أن يكون معلوما .

الرابع : قوله تعالى : « لعلهم الذين يستنبطونه منهم »^(٦) ، والاستنباط
منه لا يمكن إلا بعد الإحاطة بمعناه .

الخامس : قوله تعالى : « تبينا لكل شيء »^(٧) ، وقوله : « ما فرطنا في
الكتاب من شيء »^(٨) .

السادس : قوله تعالى : « هدى للمتقين »^(٩) ، وما لا يكون معلوما
لا يكون هدى .

السابع : قوله تعالى : « حكمة بالغة »^(١٠) ، وقوله : « وشفاء لما في الصدور
وهدى ورحمة للمؤمنين »^(١١) ، وكل هذه الصفات لا تحصل في غير المعلوم .
الثامن : قوله تعالى : « قد جاءكم من الله نور ، وكتاب مبين »^(١٢) ،
ولا يكون مبيناً إلا وأن يكون معلوما .

التاسع : قوله تعالى : « أولم يكفهم أنا أنزلنا عليك الكتاب يتلى عليهم ؟
إن في ذلك لرحمة وذكرى »^(١٣) ، فكيف يكون الكتاب كافياً ، وكيف
يكون ذكرى ، مع أنه غير مفهوم ؟

العاشر : قوله تعالى : « هذا بلاغ للناس ، وليتذروا به »^(١٤) ، فكيف

(٥) الشعراء ١٩٥

(٦) النساء ٨٣

(٨) الأنعام ٣٨

(١٠) القمر ٥

(١٢) المائدة ١٥

(١٤) إبراهيم ٥٢

(٧) النحل ٨٩

(٩) البقرة ٢

(١١) يونس ٥٧

(١٣) العنكبوت ٥١

يكون بلاغا ، وكيف يقع الإنذار به ، وهو غير معلوم ؟ وقال في آخر الآية : « وليذكر أولو الألباب »^(١٥) ، وإنما يكون كذلك إذا كان معلوما .

الحادى عشر : قوله تعالى : « قد جاءكم برهان من ربكم ، وأنزلنا إليكم نورا مبينا »^(١٦) ، فكيف يكون برهانا ونورا مبينا ، مع أنه غير معلوم .
الثانى عشر : قوله تعالى : « فمن اتبع هداى ، فلا يضل ولا يشقى ، ومن أعرض عن ذكرى ، فإن له معيشة ضنكا »^(١٧) ، وكيف يمكن اتباعه تارة ، والإعراض عنه أخرى ، مع أنه غير معلوم ؟

الثالث عشر : قوله تعالى : « إن هذا القرآن يهدى للى هي أقوم »^(١٨) ، وكيف يكون هاديا ، مع أنه غير معلوم للبشر ؟

الرابع عشر : قوله عز وجل : « آمن الرسول بما أنزل إليه من ربه »^(١٩) ، إلى قوله : « جمعنا وأطعنا » والطاعة لا تتمكن إلا بعد العلم . فوجب كون القرآن مفهوما .

* * *

وأما الأخبار . فقوله ﷺ : « إني تركت فيكم ما إن تمسكتم به ، لن تضلوا . كتاب الله ، وعترتى »^(٢٠) ، وكيف يمكن التمسك به ، وهو غير معلوم ؟ وعن علي — رضى الله عنه — عن النبي ﷺ أنه قال : « عليكم بكتاب الله . فيه نبأ ما قبلكم ، وخبر ما بعدكم ، وحكم ما بينكم ، هو الفصل ليس بالهزل . من تركه من جبار قصمه الله ، ومن ابتغى الهدى

(١٥) ابراهيم ٥٢

(١٦) النساء ١٧٤

(١٨) الاسراء ٩

(٢٠) نسنتى وعترتى : ط

(١٧) طه ١٢٣ — ١٢٤

(١٩) البقرة ٢٨٥

فى غيره ، أضله الله . هو حبل الله المتين ، والذكر الحكيم ، والصراط
المستقيم . هو الذى لا تزيج به الأهواء ، ولا يشبع منه العلماء ، ولا يخلق
على كثرة الرد ، ولا تنقضى عجائبه . من قال به صدق ، ومن حكم به عدل
ومن خاصم به أفلح ، ومن دعى إليه هدى إلى صراط مستقيم ،
وأما المعقول . فمن وجوه :

* * *

الأول : إنه لو ورد فى القرآن شىء لاسبيل لنا إلى العلم به ، لكانت
تلك المخاطبة تجرى مجرى مخاطبة العربية بالزنجية . وهو غير جائز .
الثانى : المقصود من الكلام : الإفهام ، ولولم يكن مفهوما ، لكان عبثا .
الثالث : إن التحدى وقع بالقرآن . وما لم يكن معلوما ، لم يحز ،
بالتحدى به .

فهذا مجموع كلام المتكلمين (وبالله التوفيق) (٢١)

* * *

احتج مخالفوهم بالآية ، والخبر ، والمعقول .
أما الآية . فمن وجهين .

الأول : قوله تعالى فى صفة المتشابهات : وما يعلم تأويله إلا الله (٢٢) ،
والوقف ههنا لازم . وسيأتى دليله إن شاء الله ،

الثانى : الحروف المقطعة المسطورة (٢٣) فى أوائل السور .

وأما الخبر . فقوله عليه السلام : إن من العلم كهيئة المكرون ، لا يعلمها
إلا العلماء بالله . فإذا نطقوا به أفكره أهل الغرة بالله ،

وأما المعقول : فهو أن الأفعال التي كلفنا بها قسيمان : منها ما نعرف وجه الحكمة فيه على الجملة بعقولنا ، كالصلاة والزكاة والصوم . فإن الصلاة تواضع وتضرع للخالق ، والزكاة إحسان إلى المحتاجين ، والصوم قهر النفس . ومنها ما لا نعرف وجه الحكمة فيه ، كأفعال الحج . فإننا لا نعرف وجه الحكمة في رمي الجمرات ، والسعى بين الصفا والمروة . ثم اتفق المحققون على أنه كما يحسن من الحكيم تعالى أن يأمر عباده بالنوع الأول ، فكذا يحسن بالنوع الثاني . لأن الطاعة من النوع الأول لا تدل على كمال الانقياد ، لاحتمال أن المأمور ، إنما أتى به لما عرفه بعقله من وجه المصلحة فيه . أما الطاعة في النوع الثاني فإنها تدل على كمال الانقياد ، ونهاية التسليم ، لأنه لما لم يعرف فيه وجه المصلحة البتة ، لم يكن إتيانه به ، إلا لمحض الانقياد والتسليم . وإذا كان الأمر كذلك في الأفعال ، فلم لا يجوز الأمر كذلك في الأقوال ؟ وهو أن الذي أقوله الله علينا ، وأمرنا بتعظيمه في قرآنه ، ينقسم إلى قسمين : منه ما يعرف معناه (ونحيط^(٢٤)) بفحواه ، ومنه ما لا نعرف معناه البتة ، ويكون المقصود من إنزاله والتسكين بقراءته وتعظيمه : ظهور كمال العبودية والانقياد لأوامر الله تعالى .

بل ههنا قاعدة أخرى : وهي أن الإنسان إذا وقف على المعنى ، وأحاط به ، سقط وقعه عن القلب ، وإذا لم يقف على المقصود مع جزئه بأن المتكلم بذلك أحكم الحاكمين ، فإنه يبقى قلبه ملتفتا إليه أبدا ، ومفتكرا فيه أبدا .

ولباب التكليف : اشتغال السر بذكر الله تعالى ، والتفكير في كلامه

فلا يبعد أن يقال : إن في بقاء العبد ملتفت الذهن مشغول الخاطر
بذلك أبدا : مصلحة عظيمة له . فيتعبد الله تعالى بذلك ، تحصيلًا
لهذه المصلحة .

فإنما ما عندي من كلام الفريقين في هذا الباب (وبالله
التوفيق)^(٢٥)

الفصل الثانى

فى

وصف القرآن بأنه محكم ومتشابه

اعلم : أن كتاب الله تعالى : دل على أنه بـكـليـته محكم ، ودل على أنه بـكـليـته متشابه ، ودل على أن بعضه محكم وبعضه متشابه .

أما الذى يدل على أنه بـكـليـته محكم : فهو قوله تعالى : وآل . كتاب أحكمت آياته (١) ، - وآل . تلك آيات الكتاب الحكيم ، (٢) قد ذكر فى هاتين الآيتين : أن جميعه محكم . والمراد من المحكم بهذا المعنى : كونه حقاً فى ألفاظه ، وكونه حقاً فى معانيه . وكل كلام سوى القرآن ، فالقرآن أفضل منه فى لفظه ومعناه . وأن أحداً من الخلق لا يقدر على (الإيمان بكلام) (٣) يساوى القرآن فى لفظه ومعناه . والعرب تقول فى البناء الوثيق ، والعهد الوثيق ، الذى لا يمكن حله (٤) : إنه محكم . فهذا معنى وصف كل القرآن بأنه محكم .

وأما الذى يدل على أنه بـكـليـته متشابه : فهو قوله تعالى : د كتاباً متشابهاً ، (٥) والمعنى : أنه يشبه بعضه بعضاً فى الحسن والفصاحة ، ويصدق بعضه بعضاً . وإليه الإشارة بقوله تعالى : د ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافاً كثيراً ، أى لكان بعضه وارداً على تقيض الآخر ، ولتفاوت نسق الكلام فى الجزالة والفصاحة .

وأما الذى يدل على أن بعضه محكم ، وبعضه متشابه . فهو قوله تعالى :

(١) أول هود (٢) أول لقمان (٣) كلام : خ

(٤) نقضه : ط (٥) الزمر ٢٣

هو الذى أنزل عليك الكتاب . منه آيات محكمات — هن أم الكتاب —
وأخر متشابهات،^(٦) ولا بد لنا من تفسير المحكم والمتشابهة بحسب أصل
اللغة ، ثم من تفسيرهما فى عرف الشريعة . أما المحكم فى اللغة : فالعرب تقول
حكمت وأحكمت وحكمت ، بمعنى : رددت (ومنعت)^(٧) والحاكم يمنع
الظالم عن الظلم ، وحكمة اللجام تمنع الفرس عن الاضطراب . وفى حديث
النخعى : « أحكم اليتيم كما نحكم ولدك ، أى امنعه من الفساد . وقوله :
« أحكموا سفهاءكم ، أى امنعهم . وبناء محكم أى وثيق يمنع من
تعرض له . وسميت الحكمة حكمة ، لأنها تمنع الموصوف بها عما لا ينبغى .
وأما المتشابهة : فهو أن يكون أحد الشيئين متشابهاً للآخر ، بحيث يعجز
الذهن عن التمييز . قال (الله)^(٨) تعالى : « إن البقر تشابه علينا »^(٩)
وقال : « تشابهت قلوبهم »^(١٠) ومنه اشتبه الأمر . إذا لم يفرق بينهما .
ويقال لأصحاب المخاريق : أصحاب الشبهات . وقال عليه السلام : الحلال
بين والحرام بين . وبينهما أمور مشتهيات ، وفى رواية (أخرى)^(١١)
« متشابهات » . فهذا تحقيق الكلام فى المحكم والمتشابهة ، بحسب أصل اللغة .

وأما فى عرف العلماء . فاعلم : أن الناس قد أكثروا فى تفسير المحكم
والمتشابهة ، وكتب من تقدمنا مشتملة عليهما . والذى عندى فيه : أن اللفظ
الذى جعل موضوعاً لمعنى . إما أن يكون محتملاً لغير ذلك المعنى ،
أو لا يكون ؟ فإن كان موضوعاً لمعنى ولم يكن محتملاً لغيره فهو النص ،
وإن كان محتملاً لغير ذلك المعنى . فإما أن يكون احتمالاً لأحدهما راجحاً
على الآخر ، وإما أن لا يكون . بل يكون احتمالاً لهما على السوية . فإن كان

(٧) سقط خ

(٩) البقرة ٧٠

(١١) أخرى : سقط خ

(٦) آل عمران ٧

(٨) الله : خ

(١٠) البقرة ١١٨

احتماله لأحدهما راجحاً على احتمال الآخر، كان ذلك اللفظ بالنسبة إلى الراجح ظاهراً، وبالنسبة إلى المرجوح مؤولاً، وأما إن كان احتمالهما على السوية . كان اللفظ بالنسبة إليهما معاً مشتركاً، وبالنسبة إلى كل واحد منهما على التعيين (١٢) بمحملاً (١٣) نخرج من هذا التقسيم: أن اللفظ إما أن يكون نصاً أو ظاهراً أو محملاً، أو مؤولاً. فالنص والظاهر يشتركان في حصول الترجيح، إلا أن النص راجح مانع من النقيض، والظاهر راجح غير مانع من النقيض (فالنص والظاهر يشتركان في حصول الترجيح) (١٤) وهذا القدر هو المسمى بالمحكم . وأما المحمل والمؤول . فمما يشتركان في أن دلالة اللفظ غير راجحة . إلا أن المحمل لارجحان فيه بالنسبة إلى كل واحد من الطرفين (والمؤول فيه رجحان بالنسبة إلى طرف المشترك، وهو عدم) (١٥) الرجحان بالنسبة إليه، وهو المسمى بالمتشابه، لأن عدم الفهم حاصل فيه

ثم اعلم : أن اللفظ إذا كان بالنسبة إلى المفهومين على السوية . فهنا يتوقف الذهن . مثل القرء بالنسبة إلى الخيض والظهر . وإنما الصعب المشكل : أن يكون اللفظ بأصل وضعه راجحاً في أحد المفهومين ، ومرجوحاً في الآخر . ثم إن الراجح يكون باطلاً ، والمرجوح حقاً . مثاله من القرآن : قوله تعالى : « وإذا أردنا أن نهلك قرية . أمرنا مترفيها ففسقوا فيها » (١٦) فظاهر هذا الكلام : أنهم يؤمرون بأن يفسقوا . وحكمه : قوله تعالى : « إن الله لا يأمر بالفحشاء » (١٧) (رداً على الكفار

(١٢) المعنيين : ط (١٣) محتملاً : ط

(١٤) ما بين ملقوسين : سقط خ

(١٥) ما بين القوسين : سقط خ (١٦) الاسراء ١٦

(١٧) الأعراف ٢٨

فبها حكى عنهم : « إذا فعلوا فاحشة . قالوا . وجدنا عليها آباءنا . والله أمرنا بها » (١٨)

وكذلك قوله تعالى : « نسوا الله فأنسيهم » (١٩) (وظاهر النسيان ما كان عند العلم ، ومرجوحه الترك في قوله تعالى : « فأنساهم أنفسهم » (٢٠))
ومحكمة قوله : « وما كان ربك نسيا » (٢١) وقوله : « لا يضل ربي ولا ينسى » (٢٢)

فهذا تلخيص الكلام في تفسير المحكم والمتشابه . وبالله التوفيق .

(١٦) معينا نفى : ط

(١٨) حاصل : ط

(٢٠) من خ

(٢٢) سقط خ

(١٥) الأول : ط

(١٧) محرودا : ط

(١٩) هو : ط

(٢١) الروايات : ط

الفصل الثالث

في

الطريق الذي يعرف به كون الآية محكمة أو متشابهة

اعلم : أن هذا موضع عظيم وذلك لأن كل واحد من أصحاب المذاهب يدعى أن الآيات الموافقة (لمذهبه : محكمة ، والآيات الموافقة) (١) لمذهب الخصم : متشابهة . فالمعتزلي يقول : إن قوله : *دفن شاء فليؤمن ، ومن شاء فليكفر* : محكم . وقوله : *دوما تشاءون إلا أن يشاء الله* : متشابهة . والسني يقلب القضية في هذا الباب والأمثلة كثيرة . فلا بد ههنا من قانون أصلي يرجع إليه في هذا الباب . فنقول . إذا كان لفظ الآية والخبر ظاهرا في معنى . فإنما يجوز لنا ترك ذلك الظاهر بدليل منفصل ، وإلا لخرج الكلام عن أن يكون مفيدا ، ولخرج القرآن عن أن يكون حجة . ثم ذلك الدليل المنفصل إما أن يكون لفظيا أو عقليا .

أما (القسم (٢)) الأول . فنقول . هذا إنما يتم إذا حصل من ذينك الدليلين اللفظيين : تعارض . وإذا وقع التعارض بينهما ، فليس ترك أحدهما لإبقاء الآخر ، أولى من العكس . اللهم إلا أن يقال : أحد الدليلين قاطع ، والآخر ظاهر . والقاطع راجح على الظاهر . أو يقال : كل واحد منهما ، وإن كان ظاهرا ، إلا أن أحدهما أقوى . إلا أننا نقول : أما الأول فباطل . لأن الدلائل اللفظية لا تكون قطعية ، لأنها موقوفة على فقه - ل اللغات ، ونقل وجوه النحو والتصريف ، وعلى عدم الاشتراك ، والمجاز ،

والتخصيص ، والإضمار ، وعلى عدم المعارض النقلى والعقلى . وكل واحدة من هذه المقدمات . مضمونة . والموقوف على المظنون . أولى أن يكون مضمونا . فثبت : أن شيئا من الدلائل اللفظية لا يمكن أن يكون قطعيا .

وأما الثانى : وهو أن يقال : أحد الظاهرين أقوى من الآخر ، إلا أن على هذا التقدير يصير ترك أحد الظاهرين لتقرير الظاهر الثانى : مقدمة ظنية . والظنون لا يجوز التعويل عليها فى المسائل العقلية القطعية . فثبت بما ذكرنا : أن صرف اللفظ عن ظاهره إلى معناه المرجوح . لا يجوز إلا عند قيام الدليل القاطع على أن ظاهره محال بمتنع . وإذا حصل هذا المعنى ، فعند ذلك يجب على المكلف أن يقطع بأن مراد الله تعالى من هذا اللفظ ، ليس ما أشعر به ظاهره . ثم عند هذا المقام : من جوز التأويل عدل إليه ، ومن لم يجوزه ، فوض عليه إلى الله تعالى (وبالله التوفيق (٣) .

الفصل الرابع

في

تقرير مذهب السلف

حاصل هذا المذهب : أن هذه المتشابهات يجب القطع فيها بأن مراد الله تعالى منها شيء غير ظواهرها ، ثم يجب تفويض معناها إلى الله تعالى ، ولا يجوز الخوض في تفسيرها . وقال جمهور المتكلمين : بل يجب الخوض في تأويل تلك المتشابهات .

واحتج السلف على صحة مذهبهم بوجوه :

الأول : التمسك بوجوب الوقف على قوله تعالى : « وما يعلم تأويله إلا الله (١) » . والذي يدل على أن الوقف واجب وجوه :

الأول : إن ما قبل هذه الآية يدل على أن طلب المتشابه مذموم حيث قال : « فأما الذين في قلوبهم زيغ ، فيتبعون ما تشابه منه ، ابتغاء الفتنة ، وابتغاء تأويله (٢) » ، فلو كان طلب المتشابه جائزا ، لما ذم الله تعالى على ذلك فإن قيل : لم لا يجوز أن يكون المراد منه : طلب وقت قيام الساعة ، كما في قوله تعالى : « يسئلوكم عن الساعة أيان مرساها ؟ قل : إنما عليها عند ربى (٣) » ، ويحتمل أن يكون المراد منه : طلب العلم بمقادير الثواب والعقاب ، وطلب الأوقات التي يظهر فيها الفتح والنصر . كما قالوا : « لو ما تأتينا

(٢) آل عمران ٧

(١) آل عمران ٧

(٣) الأعراف ١٨١

بالملائكة (٤) . قيل : إنه تعالى لما قسم الكتاب إلى قسمين : محكم ومتشابه ، ودل العقل على صحة هذه القسمة -- من حيث أن حمل اللفظ على معناه الراجح هو المحكم ، وحمله على معناه الذي ليس راجحاً : هو المتشابه . ثم إنه تعالى : ذم طريقة من طلب تأويل المتشابه -- كان تخصيص ذلك ببعض المتشابهات دون البعض : تركاً للظاهر .

الثاني : إن الله تعالى مدح الراسخين في العلم بأنهم يقولون : « آمنا به » (٥) وقال في سورة البقرة : « فأما الذين آمنوا فיעملون أنه الحق من ربهم » (٦) ، فهو لاء الراسخون لو كانوا عالمين بتأويل ذلك المتشابه على التفصيل ، لما كان لهم في الإيمان به مزيد (٧) مدح . لأن كل من عرف شيئاً على سبيل التفصيل آمن به . أما الراسخون في العلم فهم الذين علموا بالدلائل القطعية العقلية أنه تعالى عالم بما لا نهاية له من المعلومات ، وعلموا أن القرآن كلام الله تعالى ، وعلموا أنه لا يتكلم بالباطل ولا بالعيب . فإذا سمعوا آية دلت القواطع على أنه لا يجوز أن يكون ظاهرها مراداً تعالى ، بل مراد الله تعالى منها غير ذلك الظاهر . ثم فوضوا تعيين ذلك المراد إلى علمه ، وقطعوا بأن ذلك المعنى -- أى معنى كان -- هو الحق والصواب . فهو لاء هم الراسخون في العلم . حيث (يعبدون) (٨) أمثال هذه المتشابهات عن الإيمان والجزم بصحة القرآن .

الثالث : إنه لو كان قوله تعالى : « والراسخون في العلم » معطوفاً على قوله « إلا الله » لصار قوله : « يقولون آمنا به » : ابتداء . وإنه بعيد عن

(٤) الحجر ٧

(٦) البقرة ٢٦

(٥) آل عمران ٧

(٨) يدركون : ط

(٧) مزيد : خ ، من : ط

الفصاحة . لأنه كان الأولى أن يقال : وهم يقولون آمنا به ، أو يقال .
ويقولون آمنا به .

فإن قيل : في تصحيحه وجهار :

الأول : أن يكون التقدير : هؤلاء القائلون بالتأويل ، وهم يقولون آمنا به ،

والثاني : أن يكون يقولون ، حالا من «الراسخين» قبل .

أما الأول : فمدفوع . لأن تفسير كلام الله تعالى بما لا يحتاج معه إلى
الإضمار ، أولى من تفسيره بما يحتاج معه إلى الإضمار .

والثاني : ضعيف أيضا . لأن ذا الحال هو الذي تقدم ذكره ، وههنا
تقدم ذكر الله (تعالى) (٩) وذكر الراسخين في العلم ، فوجب أن يكون
قوله : « يقولون آمنا به » : حالا من «الراسخين» لا من «الله» تعالى .
فيكون ذلك تركا للظاهر . من حيث إن الظاهر يقتضي أن يكون ذلك
حالا عن كل من تقدم ذكره . فثبت : أن القول بجواز التأويل محوج إلى
الإضمار في هذه الآية ، والقول بعدم جوازه لا يحوج إليه . فكان أولى .

الرابع : قوله تعالى : « كل من عند ربنا » يعني : أنهم آمنوا بما عرفوه
على التفصيل (وبما لم يعرفوا تفصيله وتأويله . إذ لو كانوا عالمين
بالتفصيل (١٠) في الكلام ، لم يبق لهذا الكلام فائدة . فهذا أجمل وجوه
الاستدلال بهذه الآية في نصرة مذهب السلف .

فإن قيل : إن هذا الاستدلال إنما يتم بإقامة الدليل على أن الوقف عند
قوله تعالى : « وما يعلم تأويله إلا الله » : واجب ، والعطف (غير) (١١)

جائز . لأن هذا العطف قراءة مشهورة منقولة بالنقل المتواتر ، بإقامة الدليل على فساد طعن في النقل المتواتر ، وذلك لا يجوز . قول : نحن لا نجعل هذه المسألة قطعية ، بل ظنية احتمالية . وعلى هذا التقدير يزول السؤال .

الحجة الثانية على صحة مذهب السلف : التمسك بإجماع الصحابة
— رضى الله عنهم — أن هذه التشابهات في القرآن والأخبار : كثيرة . والدواعى إلى البحث عنها ، والوقوف على حقائقها : متوفرة . فلو كان البحث عن تأويلها على سبيل التفصيل جائزا ، لسكان أولى الخلق بذلك الصحابة والتابعون — رضى الله عنهم — ولو فعلوا ذلك لاشتهر ، ونقل بالتواتر . وحيث لم ينقل عن واحد من الصحابة والتابعين الخوض فيها ، علمنا أن الخوض فيها غير جائز .

الحجة الثالثة : إنا قد ذكرنا أن اللفظ المتشابه تسمان : المجمل والمؤول
أما المجمل : فهو الذى يحتمل معنيين فصاعدا ، احتمالا على التسوية . فنقول : إنه إما أن يكون محتملا لمعنيين فقط ، أو لمعان أكثر من اثنين فإن كان محتملا لمعنيين فقط ، ثم دل الدليل على عدم أحدهما ، فحينئذ يتعين أن المراد هو الثانى . مثل : أن الفوق . إما أن يراد به الفوق فى الجهة ، أو فى الرتبة . ولما بطل حمله على الجهة . تعينت الرتبة . أما إذا كان اللفظ لمفهومات ثلاثة (١٢) لم يلزم من (بطلان واحد منها (١٣)) تعين الثانى والثالث بعينه . ولا يمكن أيضا حمل اللفظ عليهما معا ، لما ثبت أن اللفظ المشترك ، لا يجوز استعماله فى مفهوميه (١٤) معا .

(١٢) مثله : ط

(١٣) من عدم واحد منها : ط (١٤) مفهومين : ط

وأما المؤول (١٥) . فنقول : اللفظ إذا كانت له حقيقة واحدة ، ثم دل
الدليل على أنها غير مرادة ، وجب حمل اللفظ على مجازه . ثم ذلك المجاز
إن كان واحدا ، تعين صرف اللفظ إليه ، صونا عن التعطيل . وإن لم يكن
(متعينا ، بقى (١٦)) اللفظ مترددا (١٧) في تلك انجازات . وحينئذ فذلك
الكلام الذى ذكرناه فى الجمل ، عائد ههنا بعينه . فثبت بما ذكرنا : أن
تأويل المتشابه قد يكون معلوما ، وقد يكون مظنونا . والقول بالظن
غير جائز (١٨) — على ما سبق تقريره فى باب أن التسك بخبر الواحد فى
معرفة الله (تعالى (١٩)) غير جائز —

فهذا هو جملة (٢٠) الكلام فى تقرير مذهب السلف .

وأما المتكلمون القائلون بالتأويلات المفصلة . فحجتهم ما تقدم : من أن
القرآن يجب أن يكون مفهوما ، ولا سبيل إليه فى الآيات (٢١) المتشابهة ،
إلا بذكر التأويلات . فكان المصير إليه واجبا (والله أعلم (٢٢))

(١٩) معينا نفى : ط

(٢١) حاصل : ط

(٢٣) من خ

(٢٥) سقط خ

(١٨) الاول : ط

(٢٠) مطرودا : ط

(٢٢) هو : ط

(٢٤) الروايات : ط

الفصل الخامس

في

تفاريح مذهب السلف

وهي أربعة :

الأول : إنه لا يجوز تبديل لفظ من الألفاظ المتشابهة ، بلفظ آخر متشابه^(١)، سواء كان بالعربية أو بالفارسية . وذلك لأن الألفاظ المتشابهة قد يكون بعضها أكثر إيهاما للباطل من البعض . والزيادة في الإيهام (من غير حاجة إليها لا يجوز . بلى . قد تكون زيادة الإيهام^(٢)) حاصلة (في اللفظين)^(٣) إلا أن التمييز بين هذا القسم ، والقسم الأول (فيه)^(٤) عسر . فلا احتياط : الامتناع من الكل . ألا ترى أن الشرع أوجب العدة على الموطوءة ، لبراءة الرحم ، احتياطا لحكم النسب ، ثم قالوا : تجب العدة على العقيم ، والآيسة ، وعند العزل . لأن (بواطن^(٥)) الأرحام ، لا يعلمها إلا علام الغيوب ؟ فإيجاب العدة أهون من ركوب الخطر . إلا أن الخطر في معرفة (ذات^(٦)) الله تعالى وصفاته ، أعظم من الخطر في العدة . فإذا راعينا الاحتياط به ، فلأن نزاهته مهنا أولى .

الفرع الثاني : إنه يجب الاحتراز عن التصريف (فلا نقول في قوله

(٢) زيادة من خ

(٤) فيه : ط

(٦) ذات : خ

(١) غير متشابه : ط

(٣) سقط خ

(٥) البواطن من : ط

تعالى : «استوى» (٧)، إنه مستوى) لما ثبت في علم البيان : أن اسم الفاعل يدل على أن المشتق منه متمسكنا ثابتا ومستقرا . أما لفظه النحل . فدلالته على هذا المعنى ضعيفة . والذي يؤكده : أنه ورد في القرآن أنه تعالى علم العباد . فقال : «الرحمن علم القرآن» (٨) ، — «وعلمك ما لم تكن تعلم» (٩) ، «وعلمناه من لدنا علما» (١٠) ، — «وعلم آدم الأسماء كلها» (١١) ، ثم أجمعنا على أنه لا يجوز أن يقال لله تعالى : يا معلم . فكذلك ههنا .

الفرع الثالث : إنه لا يجوز جمع الألفاظ المتشابهة . وذلك لأن التلغظ باللفظ الواحد أو باللفظين ، قد يحمل على المجاز . لأن الاستقراء دل على أن الغالب على الكلام : التسكلم بالحقيقة . فإذا جمعنا الألفاظ المتشابهة ورويناها دفعة واحدة ، أوهمت كثرتها : أن المراد منها ظواهرها . فكان ذلك انجمع سببا لإيهام زيادة الباطل . وإنه لا يجوز .

الفرع الرابع : إنه كما لا يجوز الجمع بين متفرقه ، فكذلك لا يجوز التفرق بين مجتمعه . فقله تعالى : «وهو القاهر فوق عباده» (١٢) ، لا يدل على جواز أن يقال : إنه تعالى فوق . لأنه تعالى لما ذكر القاهر قبله ، ظهر أن المراد بهذه الفوقية : الفوقية بمعنى القهر ، لا بمعنى الجمة . بل لا يجوز أن يقال : وهو القاهر فوق غيره ، بل ينبغي أن يقال : «فوق عباده» ، لأن ذكر العبودية عند وصف الله تعالى بالفوقية ، يدل على أن المراد من تلك الفوقية : فوقية السيادة والإلهية .

(٧) طه ه وفي خ : فإذا أوردنا قولنا «استوى» فلا ينبغي أن نقول

(٨) الرحمن ١ — ٢

أنه تعالى مستو

(١٠) الكهف ٦٥

(٩) النساء ١٣

(١٢) الأنعام ٦١

(١١) البقرة ٣١

واعلم : أن الله تعالى لم يذكر لفظة التشابهات ، إلا وقرن بها قرينة تدل على زوال الوهم الباطل . مثاله : أنه تعالى لما قال : « الله نور السموات والأرض (١٣) » ، ذكر بعده « مثل نوره » ، فأضاف النور إلى نفسه . ولو كان هو تعالى نفس النور ، لما أضاف النور إلى نفسه . لأن إضافة الشيء إلى نفسه ممنوعة . ولما قال تعالى : « الرحمن على العرش استوى » (١٤) ذكر قبله « تنزيلا من خلق الأرض والسموات العلى » ، وذكر بعده قوله : « له ما فى السموات ، وما فى الأرض وما بينهما . وما تحت الثرى » ، وقد ذكرنا : أن هاتين الآيتين تدلان على أن كل ما كان مختصا بجهة فوق : مخلوق محدث . فثبت بما ذكرنا : أن الطريق فى هذه التشابهات (هو التأويل فى تلك الالفاظ تأديبا فى حق واجب الوجود . وبالله التوفيق (١٥))

(١٤) طه هـ

(١٣) النور ٣٥

(١٥) فى تلك الالفاظ وعدم تلك الالفاظ وعدم التصرف فيها يوجب

الوجود : خ



القسم الرابع من هذا الكتاب

في

بقية الكلام في هذا الباب

وفيه فصول :

الفصل الأول

في

حكم ذكر هذه المتشابهات

اعلم : أن ذكر هذه المتشابهات ، صار شبهة عظيمة للحلق في الإلهيات وفي النبوات ، وفي الشرائع . أما في الإلهيات . فلأن المصدقين بالقرآن ، اعتقدوا في الله تعالى اعتقادات باطلة ، حتى صاروا جاهلين بالله تعالى ، وواصفين له سبحانه وتعالى بما ينافي الإلهية والقدم (١) . وأما في النبوات . فلأن العارفين بوجوب تنزيه الله تعالى عن هذه الصفات ، جعلوا هذا طعنا في نبوة محمد ﷺ وقالوا : لو كان رسولا حقا من عند الله تعالى لكان أولى المراتب أن يكون عارفا بربه ، وحيث لم يعرف ربه (٢) بل وصفه بصفات المحدثات ، امتنع كونه رسولا حقا . وأما في الشرائع . فلأن فيهم من (توصل (٣) بذلك إلى الطعن في القرآن . وقالوا : إن القرآن قد غير وبدل (٤) والقرآن الذي أنزل على محمد ﷺ كان خاليا عن هذه الشبهات . واحتجوا عليه : بأن هذا القرآن مملوء من وصف القرآن بكونه هدى وتبيانا وحكمة وشفاء ونورا . ومن المعلوم بالضرورة : أن هذه الآيات المتشابهات سبب عظيم لاضلال الخلق ، ووقوعهم في التجسيم والتشبيه . فإما أن تكون الآيات الدالة على كون القرآن نورا ، وشفاء : كاذبة . وإما أن تكون الآيات الدالة على التجسيم والتشبيه : باطلة كاذبة .

(١) والقدم : ط ، والقدر : (٢) به : ط ، ربه : خ

(٣) لو سئل : ط (٤) ونقل : خ

وعلى التقديرين : (فالطعن في القرآن لازم . وأيضا : فهب أنا نحمل (٥))
هذه الآيات المتشابهة على الكلام بالمجاز .

(لكن من الكلام مجاز ، وهم لقول باطل ، واعتقاد فاسد، وعليه فإنه
كان يجب أن نتكلم بذلك الحق على وجه التصريح به ، لا بالمتشابهات . ليصير
ذلك سببا لزوال الإيهام الباطل . ولا يوجد في القرآن ألفاظ تدل (٦)
على التنزيه والتوحيد — على سبيل التصريح — فإن قوله : ، قل : هو الله
أحد (٧) ، وقوله : ، ليس كمثل شيء . وهو السميع البصير (٨) ، لا يدلان
على التنزيه ، إلا دلالة ضعيفة . وكل ذلك يوجب الطعن في القرآن .

* * *

فهذه حكاية هذه الشبهة في هذا الباب .

واعلم : أن العلماء انحقيقين ذكرُوا أنواعا من الفوائد في إنزال

المتشابهات :

الأول : إنه متى كانت المتشابهات موجودة ، كان الوصول إلى الحق
أصعب وأشق . فزيادة المشقة توجب زيادة الثواب . قال الله تعالى :
« أم حسبتم أن تدخلوا الجنة ؟ ولما يعلم الله الذين جاهدوا منكم ، ويعلم
الصابرين (٩) »

والثاني : لو كان القرآن كله محكما ، لما كان مطابقا إلا لمذهب واحد
فكان على هذا التقدير تصريحه مبطلا لكل ما سوى هذا المذهب . وذلك

(٥) في القرآن طعن لازم . فثبت : أنا نحمل لى : ط

(٦) العبارة ركيكة في خ

(٧) الاخلاص ١ (٨) الثورى ١١

(٩) آل عمران ١٤٢ وأم حسبتم من خ

بما ينفر أرباب سائر المذاهب عن قبوله ، وعن النظر فيه ، والانتفاع به
أما لما كان (مشملا) (١٠) على المحكم والمتشابه ، حينئذ يطمع صاحب كل
مذهب ، أن يجد فيه ما يقوى مذهبه ، ويؤيد مقالته . وحينئذ ينظر فيه
جميع أرباب المذاهب . ويجتهد في التأويل كل صاحب مذهب . وإذا بالغوا
في ذلك التأويل ، صارت المحكمات مفسرة للمتشابهات . وهذا الطريق يتخلص
المبطل عن باطله ، فيصل إلى الحق .

والثالث : إن القرآن إذا كان مشملا على المحكم والمتشابه ، افتقر
الناظر فيه إلى الاستعانة بدلائل العقل ، والاستكثار من سائر العلوم .
وحينئذ يتخلص عن طلبة التقليد ، ويصل إلى ضياء الاستدلال والحجة .
أما لو كان كله محكما ، لم يفتقر إلى التمسك بالدلائل العقلية ، وحينئذ يبقى في
الجهل والتقليد .

والرابع : إن القرآن لما كان مشملا على المحكم والمتشابه ، افتقر إلى
تعلم طريق التأويلات ، وترجيح بعضها على بعض ، وافتقر في تعلم ذلك
إلى تحصيل علوم كثيرة ، من علم اللغة والنحو وعلم أصول الفقه ، ومعرفة
طرق الترجيحات . ولو لم يكن القرآن مشملا على هذه المتشابهات ، لم
يفتقر إلى شيء من ذلك . فكان لإيراد المتشابهات هذه الفوائد .

الخامس : — وهو السبب الأقوى — أن القرآن مشتمل على دهوة
الخواص والعوام (والعوام تنبو في أكثر (١١) الأمور عن إدراك
الحقائق العقلية المحضة . فمن سمع من العوام في أول الأمر لإثبات موجود
ليس بجسم ولا متحيز ولا مشار إليه ، ظن أن هذا عدم محض ، فوقع

فى التعطيل . فكان الأصلى أن يخاطبوا بالفاظ دالة على بعض ما يناسب
ما تخيلوه وتوهموه . ويكون ذلك مخلوطا بما يدل على الحق الصريح .

فالقسم الأول : وهو الذى يخاطبون به فى أول الأمر ، يكون من
باب التشابهات .

والقسم الثانى : وهو الذى يكشف لهم فى آخر الأمر ، هو من
الحكمات . فهذا ما لخصناه فى هذا الباب (وبالله التوفيق (١٢))

الفصل الثانى

فى

أن الجسم هل يوصف بأنه مثبته أم لا ؟

قال الجسم : إنا وإن قلنا : إنه تعالى جسم مختص بالخير والجمه .
إلا أنا نعتقد : أنه بخلاف سائر الأجسام فى ذاته وحقيقته . وذلك يمنع
من القول بالتشبيه . فإن لإثبات المساواة فى ، الصور (١) لا يوجب إثبات
التشبيه . ويدل عليه : أنه تعالى صرح فى كتابه بالمساواة فى الصفات
الكثيرة ، ولم يقل أحد بأن ذلك يوجب التشبيه .

فالأول : قال فى صفة نفسه : د لئنى معك : أسمم وأرى (٢) ، وقال
فى صفة الإنسان : د جعلناه سمياً بصيراً (٣) ،

الثانى : قال تعالى : د واصنع الفلك بأعيننا (٤) ، وقال فى الإنسان :
د ترى أعينهم تفيض من الدمع (٥) ،

الثالث : قال تعالى : د بل يده مبطوطتان (٦) ، وفى الإنسان :
د ذلك بما قدمت يداك (٧) وقال فى نفسه : د عما عملت أيدينا أنعاماً (٨) ،
وفى الإنسان : د يد الله فوق أيديهم (٩) ،

(١) الأمور : ط

(٢) طه ٤٦

(٣) الإنسان ٢

(٤) هود ٣٧

(٥) المائدة ٨٣

(٦) الحج ١٠ وذلك ح

(٧) الفتح ١٠

(٨) المائدة ٨٣

(٩) الفتح ١٠

(١٠) الحج ١٠ وذلك ح

(١١) الفتح ١٠

الرابع : قال تعالى : والرحمن على العرش استوى (١٠) ، وفي الإنسان : لنستبروا على ظهوره (١١) ،

الخامس : قال تعالى : (في صفة نفسه) : والعزيز الوهاب (١٢) .
ووصف الخلق بذلك ، فقال : إخوة يوسف : أيها العزيز (١٣) ، وقال :
كذلك يطبع الله ، على كل قلب متكبر جبار (١٤) ،

والسادس : سمي نفسه بالعظيم ، ثم وصف العرش به ، فقال : درب
العرش العظيم (١٥) ،

والسابع : وصف نفسه بالحفيظ العليم ، ووصف يوسف نفسه بهما .
فقال : إني حفيظ عليم (١٦) ،

وقال : وبشرناه بسلام حليم (١٧) ،

وقال في آية أخرى : بسلام عليم (١٨) ،

الثامن : سمي تحيتنا سلاما . فقال : تحياتهم يوم يلقونه : سلام ، (١٩)
وسمي نفسه سلاما . كما (كان يقول النبي) (٢٠) ﷺ بعد فراغه من الصلوة :
واللهم أنت السلام ، ومنك السلام ، تباركت ربنا يا ذا الجلال والإكرام ،

التاسع : المؤمن قال الله تعالى : وإن طائفتان من المؤمنين
اقتتلوا ، (٢١) ووصف به نفسه فقال : السلام المؤمن (٢٢) ،

(١١) الزخرف ١٣	(١٠) طه ٥
(١٢) ص ٩ وفي صفة نفسه : ط (١٣) يوسف ٧٨	
(١٤) غافر ٣٥	(١٥) النمل ٢٦
(١٦) يوسف ٥٥	(١٧) الصافات ١٠١
(١٨) الذاريات ٢٨	(١٩) الأحزاب ٤٤
(٢٠) قال : ط	(٢١) الحجرات ٩
(٢٢) الحشر ٢٣	

العاشر : د الحكم ، قال الله : د ألا له الحكم ، (٢٣) وورسنا به ، فقال :
د فابعثوا حكما من أهله ، و حكما من أهلها (٢٤) ،

الحادي عشر : الراحم والرحيم . وهذا ظاهر .

الثاني عشر : الشكور قال : د إن ربنا لغفور شكور (٢٥) ،

الثالث عشر : العلي . والإنسان يسمى نفسه بذلك . ومثله : د علي ،
— رضى الله عنه —

الرابع عشر : الكبير . قال عن نفسه : د وهو العلي الكبير (٢٦) ،
وقال : د إن له أبا شيخا كبيرا (٢٧) ، وقال حكاية عن امرأتين : د وأبونا
شيخ كبير (٢٨) ،

والخامس عشر : الحكيم . والله تعالى وصف نفسه في كتابه به (فقال :
د تنزيل من حكيم حميد) (٢٩) ،

السادس عشر : الشهيد قال في حق الخلق : د فكيف إذا جئنا من
كل أمة بشهيد (٣٠) ، (وقال في نفسه : د أو لم يكف بربك أنه على كل
شيء شهيد ،)

والسابع عشر : الحق . قال : د فتعالى الله الملك الحق (٣١) ، — د وبالحق

(٢٣) الانعام ٦٢

(٢٤) النساء ٣٥

(٢٥) فاطر ٣٤

(٢٦) سبأ ٢٣

(٢٧) يوسف ٧٨

(٢٨) القصص ٢٣

(٢٩) فصلت ٤٢

(٣٠) النساء ٤١

(٣١) طه ١١٤

وقال في نفسه الخ القوس من خ والآية ٤٣ فصلت.

أنزلناه ، وبالحق نزل (٢٢) ، — الملك يومئذ الحق للرحمن (٣٣) ، —
« ولا يأتونك بمثل إلا جئناك بالحق (٣٤) ، — وهو الذي أرسل رسوله
بألهدى ، ودين الحق (٣٥) ،

الثامن عشر : الوكيل . قال الله تعالى : « وهو على كل شيء وكيل (٣٦) ،
وقد يوصف الخلق بذلك ، فيقال : فلان وكيل فلان .

التاسع عشر : المولى . قال تعالى : « ذلك بأن الله مولى الذين آمنوا ،
وأن الكافرين لا مولى لهم (٣٧) ، ثم قال في حقنا : « ولكل جعلنا مولى (٣٨) ،
والنبي ﷺ قال : « من كنت مولاه ، فعلى مولاه (٣٩) ،

العشرون : الولي . قال الله تعالى : « إنما وليكم الله ورسوله ، والذين
آمنوا (٤٠) ، وقال النبي ﷺ : « أيما امرأة نكحت نفسها بغير إذن وليها .
فنكاحها باطل (٤١) ، وقال تعالى : « والمؤمنون والمؤمنات بعضهم أولياء
بعض (٤٢) ،

الحادي والعشرون : الحى . قال تعالى : « هو الحى لا إله إلا هو (٤٣) ، —
« ألم . الله لا إله إلا هو الحى القيوم ، (٤٤) وقال : « وجعلنا من الماء كل
شيء حى (٤٥) ،

(٣٢) الاسراء ١٠٥	(٣٣) الفرقان ٢٦
(٣٤) الفرقان ٣٣	(٣٥) الفتح ٢٨
(٣٦) الأنعام ١٠٢	(٣٧) محمد ١١
(٣٨) النساء ٣٣	
(٣٩) أحاديث الفرق هي أحاديث آحاد	(٤٠) المائدة ٥٥
(٤١) انظر مناقب الشافعى لفخر الدين الرازى — طبع الكليات الازهرية	
(٤٢) التوبة ٧١	(٤٣) غافر ٦٥
(٤٤) أول آل عمران	(٤٥) الأنبياء ٣٠

الثاني والعشرون : الواحد . قال تعالى : قل : إنما هو إله واحد (٤٦) ،
ويقع هذا الوصف على أكثر الأشياء . فيقال : ثوب واحد ، وإنسان واحد .

الثالث والعشرون : التواب . قال تعالى : إن الله كان توابا رحيما (٤٧)
ويسمى الخلق به ، فقال : إن الله يحب التوابين (٤٨) ،

الرابع والعشرون : الغنى . قال تعالى : والله الغنى (٤٩) ، - وقال :
إنما السبيل على الذين يستأذنونك ، وهم أغنياء (٥٠) ، وقال في الأثر :
خذها من أغنيائهم ، وردّها في فقرائهم ،

الخامس والعشرون : النور . قال الله تعالى : والله نور السموات
والأرض (٥١) ، وقال : نورهم يسعى بين أيديهم (٥٢) ،

السادس والعشرون : الهادي . قال الله تعالى : ولكن الله يهدي من
يشاء (٥٣) ، وقال : إنما أنت منذر ، ولكل قوم هاد (٥٤) ،

السابع والعشرون : المستمع . قال الله تعالى : فاذهبنا بآياتنا ، إنا
معكم مستمعون (٥٥) ، وقال لموسى عليه السلام : فاستمع لما يوحى (٥٦) ،

الثامن والعشرون : القديم . قال تعالى : حق عاد كالعرجون
القديم (٥٧) ،

(٤٧) النساء ١٦
(٤٩) آخر محمد
(٥١) النور ٣٥
(٥٣) القصص ٥٦
(٥٥) الشعراء ١٥
(٥٧) ياسين ٣٩

(٤٦) الأنعام ١٩
(٤٨) البقرة ٢٢٢
(٥٠) التوبة ٩٣
(٥٢) التحريم ٨
(٥٤) الرعد ٧
(٥٦) طه ١٣

واعلم : أنه لا نزاع في أن لفظ : الموجود ، والشئ الواحد ، والذات ،
والمعلوم ، والمذكور ، والعالم ، والقادر ، والحي ، والمريد ، والسميع ،
والبصير ، والمتكلم ، والباقي : واقع على الحق سبحانه وتعالى ، وعلى خلقه .
فثبت بما ذكرنا : أن المشابهة من بعض الوجوه لا توجب أن يكون
قائله موصوفا : بأنه مشبه الله تعالى بالخلق ، وبأنه مشبه . ونحن لا نثبت
المشابهة بينه وبين خلقه ، إلا في بعض الصور (٥٨) والصفات إلا أنا نعتقد
أنه تعالى ، وإن كان جسما ، إلا أنه بخلاف سائر الأجسام في ذاته وحقيقته .
فثبت : أن إطلاق اسم المشبه على هذه الطائفة : كذب وزور .

هذا جملة كلامهم في هذا الباب .



واعلم : أن حاصل هذا الكلام من جانبنا : أنا قد دالنا في القسم الأول
من هذا الكتاب على أن الأجسام متماثلة في تمام الماهية (فلو كان الباري
تعالى جسما ، لزم أن يكون مثلاً لهذه الأجسام في تمام الماهية (٥٩) وحينئذ
يكون القول بالتشبيه لازماً . أما ما لم يدل الدليل على الشئ في الموجوديه
والعالمية والقادرية ، فإنه (لا (٦٠)) يوجب تماثلها في تمام الماهية . فظهر
الفرق (وبالله التوفيق) (٦١)

(٥٩) سقط خ

(٥٨) الأحوال : ط

(٦١) وبالله التوفيق : سقط خ

الفصل الثالث

في

أن من يثبت كونه تعالى جسما متحيزا مختصا
بجهة معينة • هل يحكم بكفره أم لا ؟

للعلماء فيه قولان :

أحدهما : أنه كافر - وهو الأظهر - وهذا لأن مذهبنا : أن كل شيء يكون مختصا بجهة وحيز ، فإنه مخلوق محدث ، وله إله أحدثه وخلقه .
وأما القائلون بالجسمية والجهة (الذين (١) أنكروا وجود موجود آخر سوى (هذه (٢) الأشياء التي يمكن الإشارة إليها ، فهم منكرون لذات الموجود ، الذي يعتقد أنه هو الإله . وإذا كانوا (٣) منكرين لذاته ، كانوا كفارا لا محالة . وهذا بخلاف المعتزلي (٤) فإنه يثبت موجودا ، وراء هذه الأشياء التي يشار إليها بالحس ، إلا أنه خالفنا في صفات ذلك الموجود . والجسمية يخالفوننا في إثبات ذات المعبود ووجوده ، فكان هذا الخلاف أعظم . فليزعمهم الكفر ، لسكوتهم منكرين لذات المعبود الحق ولوجوده والمعتزلة في صفته ، لا في ذاته .

والقول الثاني : إنا لا نكفرهم . لأن معرفة التنزيه ، لو كانت شرطا لصحة الإيمان لوجب على الرسول صلى الله عليه وسلم ، أن لا يحكم بإيمان

(٢) من ط
(٤) المعتزلة : ط

(١) من ط
(٣) من ط

أحد ، إلا بعد أن يتفحص : أن ذلك الإنسان . هل عرف الله تعالى بصفات التنزيه ، أولا ؟ وحيث حكم بإيمان الخلق من غير هذا التفحص ، علمنا : أن ذلك ليس شرطا للإيمان (٥) .

* * *

وهذا آخر الكلام في هذا الكتاب . ونحن نسأل الله العظيم أن يجعله في الدنيا والآخرة . سببا للفوز والسرور والنجاة واستحقاق الدرجات برحمته إنه أرحم الراحمين . والحمد لله رب العالمين (والصلاة والسلام على سيدنا محمد أشرف المرسلين وخاتم النبيين ، وعلى آله وأصحابه أجمعين ، وعلىنا يا رب العالمين . غفر الله لكاتبه وقارئه ومصححه ولمن قال : آمين ، ولجميع المسلمين) (٦) .

(٥) اعلم : أن القول النائي هو القول الصحيح . لأن تكفير المسلم ليس هو بالشئ الهين . لأن الله تعالى لم يجعل عقول الناس على درجة سواء في الفهم . فمنهم العاقل ومنهم العالم .

(٦) ما بين القوسين من خ

قَصِيَّةُ الْكِتَابِ

لاحظ :

أولا : إن محمد بن إسحق بن خزيمة ، المتوفى سنة ٣١١ هـ - الذي يكرمه الإمام فخر الدين الرازي - كراهة تحریم ، قد ألف كتابه « التوحيد وإثبات صفات الرب ، ليعلم الناس : أن الله - عز وجل - وجهها ويدين - وكلتا يديه يمين - ورجلين وأذنين وعينين . . . وهكذا . وأنه - عز وجل - يستوى على العرش في السماء . ومن لا يثبت ذلك لله عز وجل يعتبر كافرا . يقول ابن خزيمة : « واجب على كل مؤمن أن يثبت الخالق وبارئه ، ما أثبت الخالق الباري لنفسه ، من العين . وغير مؤمن من ينفي عن الله - تبارك وتعالى - ما قد أثبتته في محكم تنزيله (١) ، ومن المسلمين من يفسر وجه الله . . . إلخ هذه الصفات التي توهم أن الله جسم ، بمعنى مجازي . كما تقول العرب : وجه الكلام ووجه الثوب . وابن خزيمة يصف هؤلاء المسلمين بالجهل ، وبعدم التحري في العلم . ويأتي بأحاديث كثيرة . ويفسرها على ظاهرها بدون تأويل . مثل : « أتى النبي صلى الله عليه وسلم رجل من أهل الكتاب ، فقال : يا أبا القاسم . أبلغك أن الله عز وجل يحمل الخلائق على إصبع ، والسموات على إصبع ، والأرضين على إصبع ، والشجر على إصبع ، والثرى على إصبع ؟ قال : فضحك النبي صلى الله عليه وسلم حتى بدت نواجذه . قال : فأنزل الله تعالى : « وما قدرنا الله حق قدره . والأرض جميعا قبضته يوم القيامة ، إلى آخر الآية .

وقد ألف الإمام فخر الدين الرازي المتوفى في سنة ٦٠٦ هـ كتابه

د أساس التقديس، للرد على ابن خزيمة ، حتى لا يؤمن الناس بكلامه .
وانتصر عليه بالشيخ الغزالي أبي حامد حجة الإسلام ، وبغيره من العلماء
الراسخين في العلم . ولم يترك حديثا أتى به ابن خزيمة من غير أن يذكره ،
ويبين تأويله على الحقيقة وعلى المجاز . ومن ينظر في الكتابين يجد أن
كل الأحاديث التي ذكرها الإمام فخر الدين في أساس التقديس ، قد
نقلها بنصها من كتاب ابن خزيمة هذا ، ليرد كيده إلى نحره ، وفي نهاية
كتابه لا يحكم عليه بالجهل ، بل يحكم عليه بالكفر والخروج من الدين .

ثانيا : إن الله - عز وجل - بين في القرآن الكريم : أنه
إله واحد ، ولا إله غيره . وبين : أنه ليس كمثله شيء . والمسلمون
لا يختلفون في الوحدةانية ، وفي التنزيه لله - عز وجل - وإنما يقول
بعضهم : هو واحد ، له يد ، ليست كأيدينا - ومنهم الشيخ ابن خزيمة -
ورجل ، ليست كأرجلنا ، ويستوى على العرش ، بدون تمثيل لكيفية
الاستواء . وهكذا يثبتون الصفات الخبرية ، الواردة في القرآن والحديث
عن الله . وهذا الإثبات لظاهر الأخبار التي تثبتها . مثل : يد الله فوق
أيديهم ، وينفون التشبيه والتثيل . وهذا النفي لظاهر الأخبار التي تنفيها .
مثل : « ولم يكن له كفوا أحد ، أي ليس له مثل ولا كف » ولا نظير .
ويقول بعض المسلمين : هو واحد . ليس له جسم . لأن الجسم يتخلله
العقل على أي شبه كان . وحيث نفى عن نفسه التشبيه . فإذن لا يكون جسما .
وما ورد في الأخبار عن يده ورجله وعينه ، وسائر الأعضاء التي تدل
على أن الله جسم : تؤول على معنى : القدرة ومجيء الأمر ، وأنه يسمع
ويرى ، وما شابه ذلك . ومن هؤلاء المسلمين الشيخ محمد بن عمر ، مؤلف
د أساس التقديس ، - في علم الكلام - هؤلاء يقولون أيضا : إن
الذي ورد في القرآن وفي الأحاديث من أن الله له صفات تشبه صفات

البشر ، من المكر والخداع والاستحياء والغضب والرضا والمحبة والكره ،
وما شابه ذلك . ليس على الحقيقة . وإنما معناه : أن الله يتحدث عن نفسه
للشعر ، كأنه واحد منهم ، ليقرب ذاته إلى عقولهم . وهو ليس مثلهم ،
ولا مثل أى شيء .

د وقد أسندت هذه الأفعال إلى الله من باب المشاكاة . وهي تسمية
الجزء على الشيء ، باسم ذلك الشيء .^(٢)

وقال الإمام الشافعى — رضى الله عنه — فى هذه الصفات ، كلاماً
معناه : إن القرآن تحدث عن الله وصفاته بلسان بنى آدم . قال يرحمه الله
فى قوله تعالى : د وهو أهون عليه ، : د معناه : فى العبرة عندكم . لأنه لما
قال للعدم د كن ، فيخرج تاماً ، كاملاً بعينه وأذنيه وبصره وأنفه وسمعه
ومفاصله . فهذا فى العبرة أشد من أن يقول لشيء قد كان وفى : عد إلى
ما كنت . فالمراد من الآية : وهو أهون عليه بحسب عرفكم ، لا أن شيئاً
يكون أهون على الله تعالى من شيء آخر ،^(٣)

وبعد رحيل الإمام نضر الدين الرازى ، ظهر الشيخ ابن تيمية الحرانى ،
ليرد عليه ، منتصراً بابن خزيمة . وأمثاله من علماء فى المسلمين . وفى عصرنا
هذا علماء معجبون بابن تيمية ، وآخرون معجبون بفخر الدين ، وعلماء
يفوضون الأمر لله ولا يتحدثون فى هذا الخلاف . وهؤلاء لا يحفل بهم
ولا يلتفت إليهم .

(٢) نص عبارة الحكتور محمد عبد المنعم القيعى ، أستاذ ورئيس
قسم التفسير . بجامعة الأزهر . من ص ٥١ (عقيدة المسلمين) — طبع
المجلس الأعلى للشئون الإسلامية سنة ١٩٨٦ .
(٣) مناقب الامام الشافعى ، ص ٢٠٨ نشر مكتبة الكليات الأزهرية .

ثالثا : إن الإمام نضر الدين الرازى المتوفى سنة ٦٠٦ هـ هو أستاذ
لابن تيمية المتوفى سنة ٧٢٨ هـ . وابن تيمية تلميذ له . وليس التلميذ أفضل
من الأستاذ . أما أن ابن تيمية تلميذ للإمام نضر الدين الرازى . فمن الأدلة
على أنه تلميذه : أنه كان يدرس كتب الإمام نضر الدين لطلاب العلم ،
ويتكسب من وراء التدريس ، لأنه هو وأسرته كانوا غرباء في « دمشق » ،
لما هربوا من « حاران » أيام التتار .

يقول ابن رجب عن مؤلف « العقود الدرية في مناقب شيخ الإسلام
أحمد بن تيمية » وهو ابن قدامة المقدسى الحنبلى المتوفى سنة سبعمائة
وأربعة وأربعين .

يقول ابن رجب ، عنه : ما نصه : « ولأزم الشيخ تقي الدين بن تيمية
مدة . وقرأ عليه قطعة من « الأربعين في أصول الدين » للرازى (٤) ، وأما
أن التلميذ ليس أفضل من الأستاذ : فلقول المسيح عيسى عليه السلام :
« ليس التلميذ أفضل من المعلم ، ولا العبد أفضل من سيده . يكفي التلميذ أن
يكون كعبيه ، والعبد كسيده » (متى ١٠ : ٢٤ - ٢٥) ولما شاع على السنة
الناس : من علمنى حرفا ، صرت له عبدا .

وأقول لطلاب العلم : من أراد منكم أن يفهم كتب الإمام نضر الدين
بسهولة ويسر ، فليقرأ كتب ابن تيمية . لأنه يأتي بالضد لكثير من آراء
الإمام - ولا بتيسر له الإلحاح - ومن أراد منكم أن يفهم آراء ابن تيمية
بسهولة ويسر ، فليقرأ كتب الإمام نضر الدين .

(٤) ص ١٤ العقود الدرية . لابن عبد الهادى — تحقيق الشيخ محمد
حامد الفقى — رحمه الله — مطبعة حجازى بالقاهرة سنة ١٩٣٨ م

وسأوضح رأى الفريقين على النحو التالى :

١ - يقول الإمام فخر الدين الرازى : إن الله ليس جسما ، وليس كمثل شئ . وهو فى السماء بالعلم ، وفى الأرض بالعلم . وليس للذات الإلهية مكان يشار إليه . وماورد فى الأخبار من اليد والرجل ، يؤول إلى القدرة وبحىء الأمر . وهكذا .

٢ - ويقول ابن تيمية : إن الله ليس جسما ، وليس كمثل شئ . وهو فى الأرض بالعلم ، وفى السماء فوق العرش ، بدون تشبيه . وماورد فى الأخبار من اليد والرجل . نأخذه على ظاهره ، بلا كيف ، ولا نؤوله .

وبيان رأى الإمام فخر الدين هكذا :

(أ) د يد الله فوق أيديهم ، (ب) د ليس كمثل شئ .

قوله : د ليس كمثل شئ . : قول محكم ، له معنى واحد ، وهو نفي التشبيه والنظير ، عن الله عز وجل . وقوله : د يد الله ، : قول متشابه يحتمل معنيين : الأول : اليد الجارحة . والثانى : اليد : كناية عن القدرة . وحيث أنه متشابه . يتعين الرجوع إلى المحكم . والمحكم وهو د ليس كمثل شئ . لا يدل على معنيين كالمتشابه ، بل يدل على معنى واحد ، وهو نفي التشبيه . ويسأل الإمام فخر الدين هذا السؤال : أى المعنيين من معنبي المتشابه هو الذى يتفق مع المحكم ؟ إذا عرفته فقد عرفت مراد الله تعالى من قوله : د يد الله فوق أيديهم ، ويجيب بقوله : إن المعنى المتفق مع المحكم هو أن اليد كناية عن القدرة . لأن اليد الجارحة لا تتفق مع نفي التشبيه .

وقوله تعالى : د هو الذى أنزل عليك الكتاب . منه آيات محجبات . من أم الكتاب . وآخر متشابهات . فأما الذين فى قلوبهم زيغ ، فيتبعون

ما تشابه منه ، ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله . وما يعلم تأويله إلا الله .
والراسخون في العلم يقولون : آمنا به كل من عند ربنا ،
١ - يدل على أن في القرآن المحكم والمتشابه . كما ذكرنا في « يد الله »
وفي « ليس كمثله شيء » ،

٢ - ويدل على أن الذين في قلوبهم زيغ ، أي بعد عن الحق . يأخذون
المتشابه للفتنة ، ولتأويله تأويلا فاسداً . فمثال أخذهم المتشابه للفتنة : أن
أهل الكتاب قالوا في قوله تعالى : « إنا أنزلنا التوراة فيها هدى ونور » :
إن القرآن شهد بصحة التوراة ، وأنها تكفي في هداية الناس إلى الحق .
ومثال أخذهم المتشابه للتأويل الفاسد : إن النصارى قالوا في قوله تعالى :
« وكلته ألقاها إلى مريم وروح منه » أن القرآن اعترف بصحة أقنوم الابن
الذى هو الكلمة ، وصحة أقنوم الروح القدس .

٣ - وأما الراسخون في العلم الإلهي ، لتأكدهم من الله بالبراهين
والحجج ، وخشيتهم منه ، فإنهم إذا فهموا المعنى حمدوا الله ، وإذا لم يفهموه
اتهموا أنفسهم بالتقصير في العلم ، أو طلبوا الفتوح من الله . ويقولون
في ما فهموه وفي ما لم يفهموه : « كل من عند ربنا »
وبيان رأى الإمام ابن تيمية هكذا :

(أ) « يد الله فوق أيديهم » ، (ب) « ليس كمثله شيء » ،

قوله « يد الله » قول على الحقيقة . وقوله « ليس كمثله شيء » قول على
الحقيقة . وعلى ذلك : فالله عز وجل له يد . ولكنها ليست كأيدى أى
مخلوق كان . لأنه أثبت اليد ، ونفى التشبيه . ولماذا قال ابن تيمية بالحقيقة
فى اليد ، ولم يقل إنها مجاز عن القدرة ؟ لأن تقسيم اللفظ إلى حقيقة ومجاز
- كما يدعى - اصطلاح أحدث بعد القرون الثلاثة الأولى ، وحيث أنه أحدث

لا ينبغي أن نخضع له لغة القرآن . وعلى ذلك فإن جميع الصفات الإلهية يجب أن تحمل على الحقيقة ، لا على المجاز ، ولا حاجة إلى تأويلها . هذه حجته .

والذين ردوا عليه ، من ردودهم ما يلي :

أولا : قال ابن تيمية في بعض كتبه في معنى الحديث الشريف :
« الحجر الأسود يمين الله في الأرض » ، قال : اليمين مجاز هنا ، وليس حقيقة في اليد اليمنى الجارحة . وهو مجاز ليس في لفظ « يمين » ، بل هو مجاز لأن سياق العبارة يدل على أنه مجاز . أي أن لفظ « يمين » لا يستعمل ككلمة مفردة إلا على الحقيقة . وأما في الجملة فإنه يستعمل مجازاً للقوة . وعلى قوله هذا . فإن سياق العبارات في إيراد بعض ألفاظ الصفات الخبرية عن الله عز وجل تدل على المجاز ، ولا تدل على الحقيقة . ومثال ذلك قوله تعالى : « وهو معكم أينما كنتم » ، يفسره ابن تيمية بقوله : دل سياق الآية على أنها معية علم ، حيث بدئت الآية بالعلم وختمت بالعلم . وقوله : « ما يكون من نجوى ثلاثة » ، إلا هو رابعهم ، إلى قوله : « إلا هو معهم أينما كانوا » ، يدل على أنه معهم بعلمه لا بجسمه . وعلى قوله هذا . إذا ثبت التأويل في موضع ، فلماذا يلتفت في موضع آخر إذا كان مشابهاً له ؟

وعلى قوله هذا يقال له : إن سياق العبارة وضح الحقيقة أو المجاز من النص . كما تقول . فلماذا تستبعد المحكم من تعيين أحد معنى المتشابه ، وعلى المحكم والمتشابه دليل من القرآن ، وليس على سياق العبارات دليل . اللهم : إلا القرينة العقلية ؟

وعلماء البلاغة يقولون : إن لفظ « الأسد » ، كلفظ مفرد هو حقيقة على الحيوان المفترس . وكلفظ مفرد لا يدل مجازاً على رجل شجاع .

ولأنما يدل على رجل شجاع إذا كان في عبارة ، وفي العبارة قرينة ندل على ذلك . أى أن سياق العبارة هو الذى يجعل لفظ « الأسد » مجازاً . لا أن لفظ « الأسد » ، فى ذاته حقيقة ومجاز معاً . وابن تيمية معترف بذلك . فأى فرق بينه وبين علماء البلاغة ؟ ولماذا يمنع المجاز فى القرآن وفى الصفات ؟

ثانياً : إن قوله بتقسيم اللفظ إلى حقيقة ومجاز ، هو اصطلاح محدث . ينفيه أن اللغة العربية موجودة فى العالم ، قبل الاصطلاح المحدث ، وقبل نزول القرآن . أى أن قوله تعالى : « نورهم يسمى بين أيديهم » ، على سبيل المثال موجود قبل وجود أبى عبيدة معمر بن المثنى . والنور لا يسمى . وإنما شبه النور برجل يمشى أمامهم ، ليدهم على الطريق . وكلمة « يسمى » ، إن كانت مفردة فهى حقيقة فى المثنى . وهى فى القول الكريم مجاز ، بحسب سياق العبارة . وذلك معلوم من قبل ظهور معمر بن المثنى وأحمد ابن تيمية . ولو أخذنا بالاصطلاحات المحدثه ، لمنعنا إعجاز القرآن بالآيات العلمية فى الكون ، لأن الاصطلاحات العلمية محدثة . وهذا القول لا يقول به عاقل وفاهم .

ثالثاً : إن ابن تيمية قال فى (الجواب الصحيح) إن النصارى وقعوا فى الضلال لأنهم قالوا بالآب والابن على الحقيقة . ولو أنهم أخذوا بالتأويل ، وردوا المتشابه من آيات كتبهم إلى المحكم منها ، لما وقعوا فى التثليث . والسؤال الآن ؟ لماذا توافق على التأويل فى موضع ، ولماذا تمنع التأويل فى موضع ؟ إنه إذا لم يكن الغرض مخالفة الإمامية ، لا أكثر ولا أقل ، وذلك بإيراد فكر مضاد لفكرهم بالحق أو بالباطل . فإن هذا السؤال سيظل بلا جواب .

قال ابن تيمية : « لفظ الابن يعبر به عن ولد الولادة المعروفة ، ويعبر به عن كان هو سببا في وجوده . كما يقال ابن السبيل لمن ولدته الطريق . فإنه لما جاء من جهة الطريق ، جعل كأنه ولده . ويقال لبعض الطير : ابن الماء ، لأنه يحى من جهة الماء . ويقال : كونوا من أبناء الآخرة ولا تكونوا من أبناء الدنيا . فإن الابن ينتسب إلى أبيه ويحبه ويضاف إليه . أي كونوا ممن ينتسب إلى الآخرة ويحبها ويضاف إليها . وهذا اللفظ موجود في الكتب التي بأيدي أهل الكتاب في حق الصالحين الذين يحبهم الله ويربيهم . كما ذكروا أن المسيح قال : « أبي وأبيكم وإلهي وإلهكم ، وفي التوراة : أن الله قال ليعقوب : « أنت ابني بكرى ، ونحو ذلك مما يراد به — إذا كان صحيحا ، له معنى صحيح وهو — المحبة له والاصطفاء والرحمة له . وكان المعنى مفهوما عند الأنبياء — عليهم السلام — ومن يخاطبونه . وهو من الألفاظ المتشابهة ، فصار كثير من أتباعهم يريدون به المعنى الباطل (٥) ، اهـ .

وقال ابن تيمية في رده على النصارى : « لأنكم إنما ضللتكم بعدولكم عن صريح كلام الأنبياء وظاهره ، إلى ما تأولوه عليه من التأويلات التي لا يدل عليها لفظه ، لا نصا ولا ظاهرا . فعدلتكم عن المحكم واتبعتم المتشابهة ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله . فلو تمسكتكم بظاهر هذا الكلام لم تضلوا . فإن الابن ظاهره — في كلام الأنبياء — لا يراد به شيء من صفات الله ، بل يراد به : وليه وحبيبه ، ونحو ذلك . وروح القدس لا يراد به صفته ، بل يراد به : وحيه ومملكه ونحو ذلك ، فعدلتكم عن ظاهر اللفظ ومفهومه إلى معنى لا يدل عليه اللفظ البتة . فكيف تدعون أنكم اتبعتم نصوص الأنبياء (٦) ؟ وعبارته غير واضحة الدلالة على ما يريد إثباته . إلا أنه واضحة الدلالة على قوله بالتأويل الصحيح .

(٥) ص ٣٤٦ ج ٢ الجواب الصحيح

(٦) ص ١٦٥ ج ٣ الجواب الصحيح

رابعاً : إن أخذ ابن تيمية بظاهر اللفظ ، يوقعه في سوء الأدب مع الأنبياء - عليهم السلام - فقد قال - . على سبيل المثال - في قوله تعالى عن شعيب عليه السلام : « قد اقترينا على الله كذباً : إن عدنا في ملتكم بعد إذ نجانا الله منها » أن شعيباً كان على الكفر قبل أن ينجيه الله منه . أحذا بظاهر اللفظ . وليس المعنى كما قال . بل المعنى هو : أن الذين آمنوا به كانوا من قبل كفاراً . ولما آمنوا ، قال لهم « الملائكة الذين استكبروا من قومه : لنخرجنك يا شعيب ، والذين آمنوا معك ، من قريتنا ، أو لنعودن في ملتنا » فدخل شعيب مع المؤمنين به في الخطاب . ولمارد بقوله : « إن عدنا » رد على أنه يتحدث عن جماعة المؤمنين به ، لأنه قائدهم ورئيسهم ونبيهم ورسولهم . لا على شخصه بمفرده . وهذا التأويل لا بد منه لإثبات عصمة الأنبياء من الكبائر والكفر ، قبل النبوة وبعدها .

والذين قالوا بالتأويل - ومنهم الإمام نضر الدين - انقسموا في ما ورد في القرآن وفي الأحاديث عن الله - عز وجل - أنه يمكر ويخدع ويستحي ويغضب ويرضى ويحب ويكره ، وما شابه ذلك : انقسموا إلى فريقين في هذه الصفات . ففريق يرى أن هذه الأوصاف قد أطلقها الله على نفسه ، ليقرب ذاته بها إلى عقول البشر ، على سبيل المشاكاة - كما يقول علماء البلاغة - وهو لا يتصف بها على الحقيقة . لأن المكر يدل على العجز والضعف ، فلما كره إنما يمكر ليتخلص مما هو فيه من الشدة ، أو ليحصل على شيء يحبه بطريق الخيلة . والله تعالى منزّه عن العجز والضعف والحاجة ، ولأن الاستحياء يدل على الخجل ، والخجل يدل على التغير والانفعال . والله تعالى منزّه عن التغير والانفعال . وهكذا في سائر هذه الصفات . ولا يؤولون صفة الحضك بحصول الرضى والإذن . وهكذا . لأن قولهم فيها : بأن الله

يقرب بها ذاته إلى عقول البشر هو التأويل الذي ما بعده تأويل . وقولهم هذا هو الصحيح فيها . لأن تأويل الصفة ، يستلزم إثبات صفة أخرى مكانها ، وفريق يرى تأويل الصفة - ومنهم الإمام نضر الدين - فيؤولون صفة الفرح لله تعالى بالرضا . ويؤولون صفة الحياة بإنزال العقاب . وهكذا .



يقول الألوسي البغدادي في تفسيره المسمى بروح المعاني عز رأى الفريقين في قوله تعالى : « إن الله لا يستحي » : « وللناس في ذلك مذهبان فبعض يقول بالتأويل . إنه الانقباض النفساني عما لا يحوم حول حظائر قدسه - سبحانه - فالمراد بالحياة عنده : الترك اللازم للانقباض . وجوز جعل ما هنا بخصوصه من باب المقابلة ، لما وقع في كلام الكفرة ، بناء على ما روى أنهم قالوا : ما يستحي رب محمد أن يضرب الأمثال بالذباب والعنكبوت . وبعض - وأنا والحمد لله منهم - لا يقول بالتأويل ، بل يمر بهذا وأمثاله . - عما جاء عنه سبحانه في الآيات والأحاديث - على ما جاءت ، ويكمل عليها بعد التنزيه عما في الشاهد إلى عالم الغيب والشهادة ،

والإمام الجليل محمود بن عمر - رحمه الله - في تفسيره المسمى بالكشاف على تقيض رأى الألوسي البغدادي في صفة الاستحياء لله . فيقول : « فإن قلت : كيف جاز وصف القديم - سبحانه - به ، ولا يجوز عليه التغير والخوف والذم ؟ قلت : هو جار على سبيل التمثيل ،

ويقول الإمام الجليل الخطيب الشربيني - رحمه الله - في تفسيره المسمى بالسراج المنير في قوله تعالى : « إن الله لا يستحي » : « والحياة انقباض النفس عن القبيح ، مخافة الذم . وهو الوسط بين الوقاحة - التي هي الجراءة عن القبايح وعدم المبالاة بها - وبين الخجل ، الذي هو

انحصار النفس عن الفعل مطلقاً . فإذا وصف به الباري — سبحانه — وتعالى . كما جاء في الحديث : « إن الله يستحي من ذى الشبهة المسلم أن يعذبه » — « إن الله حي كريم ، يستحي إذا رفع العباد يديه ، أن يردهما صفراً ، حتى يضع فيهما خيراً ، فالمراد به : الترك ، كما قدرته اللازم للانقباض . كما أن المراد من رحمته وغضبه : إصابة المعروف والمكروه اللازمين لمعنييهما ، وتحتمل الآية خاصة : أن يكون مجيء الحياء فيها للمشاكاة . وهو أن يذكر الشيء بلفظ غيره ، لوقوعه في صحبته . ولو تقديرًا — كما هنا — وهو قول الكفرة : أما يستحي رب محمد أن يضرب مثلاً بالذباب والعنكبوت . ولما كان التمثيل يصار إليه لكشف المعنى الممثل له ، ورفع الحجاب عنه ، وإبرازه في صورة المشاهد المحسوس ، ليساعد فيه الوهم : العقل ، ويصالحه عليه . فإن المعنى الصرف إنما يدركه العقل ، مع منازعة من الوهم ، لأن من طبعه ميل الحس وحب المحاكاة ،

ويقول في قوله تعالى : « فاذكروني أذكركم » : « قال ابن عباس : بمعونتي ، وقال سعيد بن جبير بمغفرتي . وقيل : اذكروني في النعمة والرخاء ، أذكركم في الشدة والبلاء ، أى أن الله لم يكن قد أنسىهم حتى يذكركم وقت ذكركم له .

ويقول في قوله تعالى : « ومكر الله . والله خير الماكرين » : « خير الماكرين ، أى أعلمهم بالمكر ، وقال الزجاج : في قوله : أى مجازاتهم على مكرهم . فسمى الجزاء باسم الابتداء . لأنه في مقابلته ، كقوله تعالى : « الله يستهزئ بهم » ، وهو خادعهم ،

والأزهر في مصر يعلم الطلاب :

وكل نص أوهم التشبيه أوله ، أو فوض . ورم تنزيها

د أى أنه إذا ورد فى القرآن أو السنة ما يشعر بإثبات الجهة أو الجسمية أو الصورية أو الجوارح ، اتفق أهل الحق وغيرهم - ماعد الجسمية والمشبهة - على تأويل ذلك ، لوجوب تنزيهه تعالى عما دل عليه ما ذكر ، بحسب ظاهره .
فما يؤهم الجهة قوله تعالى : « يخافون ربهم من فوقهم » ، فالسلف يقولون : فوقية لا نعلمها ، والخلف يقولون : المراد بالفوقية : التعالى فى العظمة . فالمعنى « يخافون » أى الملائكة « ربهم » من أجل تعاليه فى العظمة ، أى ارتفاعه (٧) فيها . . . الخ

والكثيرون من علماء الأزهر على رأى الإمام الرازى . ويتركون الحرية للطلاب وللناس فى اختيار أحد الرايين . والكثيرون من علماء المملكة العربية السعودية على رأى الإمام ابن تيمية ، ويلزمون الطلاب والناس برأيه .



وللإمام محمد بن محمد الغزالى ، المتوفى سنة ٥٥٥ هـ رأى فى يد الله وعين الله ، وما شابه ذلك من الصفات التى توهم أن الله جسم . أورده فى « إلجام العوام عن علم الكلام » هكذا :

أولا : يجب على جميع المسلمين أن ينزهوا الله عن الجسمية والجهة .
ثانيا : إذا سمع العامى كلمة « يد الله » فليعتقد أولا أن الله ليس جسما وليست له يد جارحة . وليفسر اليد ثانيا بأى معنى من المعانى التى تبعد اليد عن الجسمية . كالقدرة مثلا . فإذا لم يحسن العامى أن يأتى اليد بمعنى يبعدها

عن الجسمية فليسكت عن التفسير . وعدم علمه تذر له أمام الله عز وجل .

ثالثا : التأويل واجب على العلماء في « يد الله » وسائر الأخبار التي توهم أن الله جسم ، على سبيل فرض الكفاية . والعلماء في نظره هم أهل التصوف .

يقول الغزالي أبو حامد : « إنه إذا سمع اليد والإصبع ، وقوله ﷺ : « إن الله خمر طينة آدم بيده » ، وإن قلب المؤمن بين إصبعين من أصابع الرحمن ، فينبغي أن يعلم أن اليد تطلق للمعنيين :

أحدهما : هو الموضع الأصلي ، وهو عضو مركب من اللحم وعظم وعصب . واللحم والعظم والعصب : جسم مخصوص ، وصفات مخصوصة . وأعني بالجسم : عبارة عن مقدار له طول وعرض وعمق ، يمنع غيره من أن يوجد بحيث هو : إلا بأن يتنحى عن ذلك المكان .

الثاني : وقد يستعار هذا اللفظ — أعني اليد — لمعنى آخر ، ليس ذلك المعنى بجسم أصلا . كما يقال : البلدة في يد الأمير . فإن ذلك مفهوم . وإن كان الأمير مقطوع اليد مثلا .

فعلى العامي وغير العامي : أن يتحقق قطعا ويقينا أن الرسول — عليه السلام — لم يرد بذلك جسما ، هو عضو مركب من لحم ودم وعظم ، وأن ذلك في حق الله تعالى محال ، وهو عنه مقدس . فإن خطر بباله : أن الله جسم مركب من أعضائه ، فهو عابد صنم . . . ومن نفي الجسمية عنه وعن يده وإصبعه ، فقد نفي العضوية واللحم والعصب ، وقدر الرب — جل جلاله — عما يوجب الحدوث . وليعتقد بعده : أنه عبارة عن معنى من المعاني ليس بجسم ولا عرض في جسم ، يليق ذلك المعنى بالله تعالى . فإن

كان لا يدرك ذلك المعنى ولا يفهم كنه حقيقته فليس عليه في ذلك تكليف أصلاً . فمعرفة تأويله ومعناه ليس بواجب عليه (١) ، اهـ .

ويقول أبو حامد الغزالي : « وفي معنى العوام : الأديب والنحوي والمحدث والمفسر والفقيه والمتكلم ، بل كل عالم سوى المتجردين لتعلم السباحة في بحار المعرفة ، القاصرين أعمارهم عليه ، الصارفين وجوههم عن الدنيا والشهوات ، المعرضين عن المال والجاه والخلق وسائر اللذات . . . الخ (٢) » ونقول لأبي حامد : هؤلاء العارفين الذين تنصبهم أئمة على العلماء ، فيهم العاصي ، والنبي ، والنبأ ، والذي ضاقت به الدنيا ، والمستعمل ، والمرائي ، والصادق الإيمان ، والغاش لدينه . فمن من هؤلاء هو الإمام ؟ وإذا أخرجت الراسخين في العلم من الإمامة ، ووضعت بدلهم هؤلاء العوام - وإن كانوا صادق الإيمان - فماذا تقول في قول الله تعالى : « إنما يخشى الله من عباده العلماء » ؟ وعلى رأيك هذا ، هل تغلق المدارس والجامعات ؟ ويعتقد أبو حامد الغزالي في التأويل ويصرح به ، وهذا يدل على معرفته الصحيحة في الله وصفاته ، وتصريحه بالتأويل حسنة من حسناته (٣) على الإسلام ، بحزبه الله عليها خير الجزاء . يقول - رحمه الله - في قوله تعالى : « وهو القاهر فوق عباده » ، وفي قوله تعالى : « يخافون ربهم من فوقهم » : « إن الفوق على الحقيقة نسبة جسم إلى جسم ، بأن يكون أحدهما أعلى والآخر أسفل . والفوق على المجاز يستعمل في فوقية الرتبة ، مثل : الخليفة فوق السلطان . والمعنى الحقيقي يدل على جسم ، والمعنى المجازي ينفي الجسمية .

(١) ص ٦٣ - ٦٤ الجام العوام

(٢) ص ٧٤ الجام العوام

(٣) من سيئات الغزالي أبي حامد : دفاعه عن التصوف

(م ١٨ - أساس التقديس)

ويقول بعد هذا مانعه : « فليعتقد المؤمن قطعا : أن الأول - وهو المعنى الحقيقي - غير مراد ، وأنه على الله محال ، فإنه من لوازم الأجسام ، أو لوازم أعراض الأجسام ، (١) ويقول أيضا - رحمه الله - : « تأويل لفظ الفوق بالمعنى المعنوي ، الذي هو المراد بقولنا : السلطان فوق الوزير . فإننا لا نشك في ثبوت معناه لله تعالى ، (٢) وكتاب «الاقتصاد في الاعتقاد» للإمام الغزالي ، كتاب نفيس ، ككتاب «أساس التقديس» للإمام فخر الدين الرازي . وفيه يعظم الله وينزهه ، ويتأول الأخبار الموهمة للجسمية بمعان معنوية تنفي الجسمية . ومن كلامه - رحمه الله - : « ندعى أن الله تعالى منزه عن أن يوصف بالاستقرار على العرش . فإن كل متمكن على جسم ، والمستقر عليه : مقدر لا محالة . فإنه إما أن يكون أكبر منه أو أصغر أو مساويا . . . فإن قيل : فما معنى قوله تعالى : « الرحمن على العرش استوى » وما معنى قوله عليه الصلاة والسلام : « ينزل الله كل ليلة إلى سماء الدنيا » ؟ قلنا : الكلام على الظواهر الواردة في هذا الباب طويل . ولكن نذكر منهجا في هذين الظاهرين ، يرشد إلى ما عداه . وهو أننا نقول : الناس في هذا فريقان : عوام وعلماء . والذي نراه هو اللائق بعوام الخلق : هو أن لا يخاض بهم في هذه التأويلات بل ننزع عن عقائدهم كل ما يوجب التشبيه ، ويدل على الحدوث ، ونحقق عندهم أنه موجود « ليس كمثله شيء » ، وهو السميع البصير ، . . . وأما العلماء فاللائق بهم تعريف ذلك وتقدمه . ولست أقول : إن ذلك فرض عين - إذ لم يرد به تكليف - بل إنه تكليف : هو التنزيه عن كل ما يشبهه بغيره . فأما معاني القرآن ، فلم يكلف الأعيان فهم جميعها أصلا (٣) ،

(١) ص ٦٦ الجامع العوام

(٢) ص ٧٥ الجامع العوام

(٣) ص ٥٢ - ٥٣ الاقتصاد في الاعتقاد

والصدوقية من المسلمين . لا نرضى لإيمانهم بالتصوف ، وحديثهم عنه .
ولأنما نرضى عن عقيدتهم الصحيحة في ذات الله وصفاته على نحو ما
يقوله الشيخ عبد الوهاب بن أحمد بن علي الشعرائي في دلائل المنن
والأخلاق في وجوب التحدث بنعمة الله على الإغلاق ، : في هذا النص :
« وقد أجمع أهل الحق على وجوب تأويل أحاديث الصفات . كحديث
« ينزل ربنا إلى سماء الدنيا ، وخالف في ذلك الكرامية المجسمة ، والحشوية
المشبهة ، فمنعوا تأويلها وحملوها على الوجه المستحيل في حقه تعالى من
التشبيه والتكليف ، حتى أن بعضهم كان على المنبر فنزل درجا منه ، وقال
للناس : ينزل ربكم عن كرسيه إلى سماء الدنيا ، كنزولى عن منبري هذا (١) .
وهذا جهل ليس فرقه جهل . وكل هؤلاء محجوجون بالكتاب والسنة
ودلائل العقول . وإذا تعددت وجوه الحمل لآيات الصفات ، وجب الأخذ
بالوجه الراجح عند الشيخ أبي الحسن الأشعري . أقوله تعالى : « فاعتبروا
يا أولى الأبصار » (الحشر ٢) ولقوله تعالى : « فبشر عباد الذين يستمعون
القول فيقبحون أحسنه » (الزمر ١٧ - ١٨) وذهب سفيان الثوري
والأوزاعي وغيرهما إلى أنه بطرح التشبيه والتكليف ، ويوقف عند تعيين
وجه التأويل ، (٢)

والإمام محمد بن أحمد القرطبي ، صاحب الجامع لأحكام القرآن ،
المتوفى سنة ٦٧١ هـ يقول في تفسير قوله تعالى : « ثم استوى على العرش » :
« والأكثر من المتقدمين والمتأخرين : أنه إذا وجب تنزيه الباري —

(٢) بقصد ابن تيمية كما في رواية ابن بطوطة . وزعم محقق كتاب
ابن بطوطة أن هذا على سبيل الظن . ودفاعه باطل لأن كتب ابن تيمية
نصرح بالنزول كل ليلة على حسب ظاهر النص . وعلماء زمانه كفروه
من أجل هذا ، ومسائل أخرى .

(٣) لطائف المنن ص ٣٩١ - ٣٩٢ نشر عالم الفكر بمصر

بسيحانه - عن الجهة والتحيز ، فمن ضرورة ذلك ولو احقه اللازمة عليه
عند عامة العلماء المتقدمين ، وقادتهم من المتأخرين : تنزيهه تبارك وتعالى
عن الجهة . فليس بجهة فوق عندهم ، لانه يلزم من ذلك عندهم متى اختص
بجهة أن يكون في مكان أو حيز ، ويلزم على الممكان والحيز : الحركة
والسكون للتحيز ، والتغير والحدوث ، ثم يقول - رحمه الله تعالى -
« قلت : فاعلموا الله تعالى وارتفاعه : عبارة عن علو مجده وصفاته
وملكوته » . أ . هـ

ويقول الإمام الجليل علي بن أحمد صاحب « الفصل في الملل والأهواء
والنحل » في قول الله تعالى « ما يكون من نجوى ثلاثة » ، إلا هو رابعهم
ولا خمسة إلا هو سادسهم ولا أدنى من ذلك ولا أكثر إلا هو معهم أينما
كانوا » : معنى قوله تعالى « هو رابعهم » وهو سادسهم : « إنما هو فعل
فعله فيهم ، وهو أن رابعهم بإحاطته بهم لا بذاته وسدسهم بإحاطته لا بذاته
وقد يرابعهم بملك يشرف عليهم ويسدسهم كذلك . وبرهان هذا القول : إن
الله تبارك وتعالى إنما عني بهذه الآية بلا خلاف بل بضرورة العقل من كل
سامع أنه لا تخفى عليه نجواهم . وهذا معنى الآية . لأنه تعالى افتتحها بذكر
نجوى المتناجين وإنما أراد عز وجل عليه بنجواهم . لا أنه معدود معهم
بذاته إلى ذواتهم . حاش لله من ذلك إذ من المحال الممتنع الخارج عن رتبة
الأعداد والمعدودين إن يكون الله عز وجل معدوداً بذاته مع ثلاثة بالهند
ومع ثلاثة بالسند ومع ثلاثة بالفراق ومع ثلاثة بالصين ، في وقت
واحد . لأنه لو كان ذلك لكان الذين هو رابعهم بالهند مع الثلاثة الذين
هو رابعهم بالصين ثمانية كلهم لأنهم أربعة ، أربعة . بلا شك . فكان تعالى حينئذ
يكون اثنين وأكثر وهذا محال . وكذلك إذا كان بذاته سادساً لخمس ههنا
فهم ستة ورابعاً لثلاثة ههنا لك فهم أربعة . فهم كلهم بلا شك عشرة . فهو إذن

اثنان . وكذلك قوله تعالى في الآية نفسها : «إلا هو معهم أينما كانوا» . إنما أضاف تعالى الآية إليهم لا إلى نفسه تعالى . معناه : أينما كانوا فهو تعالى معهم بإحاطته . و محال أن يكون بذاته في مكانين ،



والمجسمون بلا كيف ، يستخرون من الذين ينزهون الله - عز وجل - عن المكان الحسى والجهة ، ويصفونهم بأنهم مجانين . فعلى ابن أبي العز الأذرعى يقول فى شرحه على أصول العقيدة الإسلامية لأحمد بن سلامة الطحاوى : «وأما من حرف كلام الله ، وجعل العرش عبارة عن الملك ، كيف يصنع بقوله تعالى : «ويحمل عرش ربك فوقهم يومئذ ثمانية» ؟ وبقوله تعالى : «وكان عرشه على الماء» ؟ أيقول : ويحمل ملكه يومئذ ثمانية : وكان ملكه على الماء - ويكون موسى - عليه السلام - آخذاً بقائمة من قوائم الملك ؟ هل يقول هذا غاقل يدري ما يقول (١) ؟ يريد أن يقول : إن العرش على الحقيقة هو الكرسي . ويستعمل مجازاً للدلالة على الملك والعظمة . ويقول : إن حملاً على الحقيقة فى حق الله هو الصواب لأن العرش كان مستقراً بالله على الماء ، من قبل أن يخلق الله الأرض والسماء . أليس هذا هو التجسيم بعينه أيها السفيه ؟ إن معنى «وكان عرشه على الماء» (هو لا ٧) لا يريد به كرسيًا حسياً ولا ملكاً ، وإنما يبين به كيف كان الحال قبل خلق الأرض والسموات . يريد أن يقول : قبل خلق الأرض والسموات لم يكن إلا الماء . والماء كان على متن الريح - كما جاء عن ابن عباس رضى الله عنهما - والدليل على ذلك : أنه بعد خلق الأرض والسموات ، استوى على العرش . فإذا كان هو مستوياً قبل الخلق على عرش فوق الماء ، فما فائدة أن يستوى على هذا العرش نفسه بعد الخلق ؟

(١) أصول العقيدة الإسلامية ، طبعة دار الوفاء بالمنصورة

قال تعالى : « إن ربكم الله الذى خلق السموات والأرض فى ستة أيام ،
ثم استوى على العرش » (الأعراف ٥٤)

ومعنى « ويحمل عرش ربك فوقهم يومئذ ثمانية » (الحاقة ١٧) إذا
فسرته على ظاهره ، يكون الله محتاجا إلى الكرسي ، والكرسي محتاج إلى
الثمانية ، والكرسي مخلوق ومحتاج ، والثمانية مخلوقون ومحتاجون . فهل
يعقل أحد أن يكون الخالق محتاجا إلى المخلوقين ؟ إن المعنى المراد من
النص الكريم : هو أن الله تعالى يقرب ذاته إلى عقول البشر ، حسبما
يألفون فى حياتهم من عادات الملوك ، وحسبما يفهمون باللغة التى يتخاطبون
بها . فعبّر عن نفسه كملك ، أما هو فليس كمثله شئ .

ومعنى أن موسى — عليه السلام — يأخذ بقائمة من قوائم العرش ،
كالمعنى من حديث الأوعال الذى فيه : « إن فوق السماء السابعة ثمانية أوعال ،
بين أظلا فهن وركبهن ، مثل ما بين سماء إلى سماء ، وفوق ظهورهن : العرش ،
وفى رواية : « إن حملة العرش ثمانية أملاك على صورة الأوعال ، ما بين
أظلافها إلى ركبها مسيرة سبعين عاما ، للطائر المسرع ، وهذه الأحاديث
مروية بطريق الآحاد . وهى لا تثبت عقائد غيبية . وإذا قلنا بأنها تثبت
عقائد . فإنها تؤول إلى معنى يتنفى التجسيم عن الله عز وجل ، كما أوضح
الشيخ الغزالي أبو حامد . والقرطبي المفسر يؤولها بقوله : « إضافة
العرش إلى الله تعالى ، كإضافة البيت ، وليس البيت للسكنى ، فكذلك
العرش »

الحقيقة والمجاز في أخبار صفات الله تعالى في أسفار التوراة

وكلام الإمام نحر الدين الرازي — أنعم الله عليه — شبيه بكلام
المسيح عيسى بن مريم عليه السلام — في ذات الله تعالى وصفاته —
والمسيح نبي عظيم — فقد حكى برنابا في إنجيله : أن الرومان لما رأوا
معجزات المسيح ظنوا أنه الله أو ابن الله ، وأثاروا شغباً في بلاد فلسطين .
ومن أجل ذلك تقدم إليه رئيس علماء بني اسرائيل والوالي 'وهيرودس'
ليزيل الفتنة التي ثارت بسببه ، وتوسلوا إليه أن يرتقى مكاناً مرتفعاً ،
ويكلم الشعب تسكيناً لهم .

النص :

« حينئذ ارتقى يسوع أحد الحجارة الإثني عشر التي أمر يشوع الإثني
عشر سبطاً ، أن يأخذوها من وسط الأردن ، عندما عبر إسرائيل من هناك ،
دون أن تبطل أحذيتهم وقال بصوت عال : ليصعد كاهننا إلى محل مرتفع حيث
يتمكن من تحقيق كلامي . فصعد من ثم الكاهن إلى هناك . فقال له يسوع
بوضوح يتمكن كل واحد من سماعه : قد كتب في عهد الله الحي (١) ، وميثاقه
أن ليس لإلهنا بداية ، ولا يكون له نهاية . أجاب الكاهن : لقد كتب
هكذا هناك . فقال يسوع : إنه كتب هناك : أن إلهنا قد برأ كل شيء .

(١) الزبور التسعون — الآية الثانية

بكلمته فقط (١) . فأجاب الكاهن : إنه كذلك . فقال يسوع : إنه مكتوب هناك : أن الله لا يرى (٢) وأنه محجوب عن عقل الإنسان ، لأنه غير متجسد وغير مركب وغير متغير . فقال الكاهن : إنه كذلك حقا . فقال يسوع : إنه مكتوب هناك : كيف أن سماء السموات لا تسمعه (٣) . لأن إلهنا غير محدود . فقال الكاهن : هكذا قال سليمان النبي يا يسوع . قال يسوع : إنه مكتوب هناك : أن ليس لله حاجة . لأنه لا يأكل ولا ينام ولا يعطيه نقص . قال الكاهن : إنه كذلك . قال يسوع : إنه مكتوب هناك : إن إلهنا في كل مكان ، وأن لا إله سواه ، الذي يضرب ويشفي ، ويفعل كل ما يريد (٤) . قال الكاهن : هكذا كتب . حينئذ رفع يسوع يديه ، وقال : ليها الرب إلهنا . هذا هو إيمانى الذى آتى به إلى دينوتك ، شاهدا على كل من يؤمن بخلاف ذلك ، (برنابا ٩٥ : ٢ - ١٧)

هذا هو كلام نبي من أنبياء الله ، ورسول من رسل الله . عن الله وصفاته ، شبيهه بكلام الإمام الغزالي أبى حامد ، وإمام فخر الدين . فإذا يقول فيه المجسمون ، والمجسمون بلا كيف ؟ وليس هو كلام المسيح وحده ، بل هو كلام النبيين والمرسلين من قبله . فإنه — كما هو واضح من النص — يستشهد على كلامه عن الله وصفاته بآيات مكتوبة فى التوراة وفى الزبور ، وفى أسفار الأنبياء . ذكرنا مواضعها فى التعاليمات —

(١) مزمور ٣٣ : ٦

(٢) يقول أشعيا : « حقا أنت اله محتجب يا اله اسرائيل »

اشى ٤٥ : ١٠)

(٣) الملوك الأول ٨ : ٢٧

(٤) التثنية ٣٢ : ٣٩

وماذا قال المسيح عيسى بن مريم عليه السلام في يد الله ، أى فى الصنمات الخيرية كاليد والرجل والعين وما شابه ذلك ؟ إنه لما قال لبني إسرائيل : كل شيء يأتى من يد الله ، (بر ١٠٤ : ٧) قال له تلميذ من تلاميذه ، اسمه متى : يا معلم . إنك لقد اعترفت أمام اليهودية كلها . بأن ليس لله من شبه كالشعر . وقلت الآن : إن الإنسان ينال من يد الله . فإذا كان لله يدان ، فله إذن شبه بالبشر ؟ أجاب يسوع : إنك لنى ضلال يامتى . ولقد ضل كثيرون هكذا ، إذ لم يفقهوا معنى الكلام . لأنه لا يجب على الإنسان أن يلاحظ ظاهره الكلام ، بل معناه . إذ الكلام البشرى بمثابة ترجمان بيننا وبين الله . ألا تعلم أنه لما أراد الله أن يكلم آباءنا على جبل سيناء ، صرخ آباؤنا (١) : كلنا أنت ياموسى ، ولا يكلمنا الله ، لشدة خوف . وماذا قال الله على لسان أشعيا النبي (٢) : أليس كما بعدت السموات عن الأرض ، هكذا بعدت طرق الله عن طرق الناس ، وأفكار الله عن أفكار الناس ؟ إن الله لا يدركه قياس ، إلى حد أنى أرتجف من وصفه ،

ويبين المسيح عيسى - عليه السلام - أن الله يعبر عن ذاته بأوصاف البشر ، على سبيل التمثيل والمحاكاة والمقابلة أما هو - عز وجل - فليس مثل البشر ، ولا مثل أى شيء . فيقول : يا معلم الله الذى تقف نفسك فى حضرة : إن الكون أمام الله الصغير ، كحبة رمل ، والله أعظم من ذلك بمقدار ما يلزم من حبوب الرمل ، إلى كل السموات والجنة ، بل أكثر . فانظروا الآن . إذا كان هنالك نسبة بين الله والإنسان ، الذى ليس سوى كتلة صغيرة من طين ، واقفة على الأرض . فانتهوا إذن ،

(١) خروج ٢٠ : ١٩ (٢) أشعيا ٥٥ : ٩

لتأخذوا المعنى ، لا لمجرد الكلام . إذا أردتم أن تناثروا الحياة الأبدية .
فأجاب التلاميذ : إن الله وحده يقدر أن يعرف نفسه ، وأنه حقا لسكنا
قال أشعيا (١) النبي ، هو محتجب عن الحواس البشرية ،

* * *

وتبين التوراة أن الله ليس كمثل شيء . وهذه آيات تدل على ذلك :

١ — « فاحفظوا جدا لأنفسكم . فإنكم لم تروا صورة ما يوم كلمكم الرب
في حوريب من وسط النار . لئلا تفسدوا وتعملوا لأنفسكم تمثالا منحوتا .
صورة مثال ما ، شبه ذكر ، أو أنثى ، (تثنية ٤ : ١٥ — ١٦)

٢ — « ليس مثل الله » (تثنية ٣٣ : ٢٦)

٣ — « قد عظمت أيها الرب الإله . لأنه ليس مثلك ، وليس إله غيرك ،
(٢ صم ٧ : ٢٢)

٤ — « يارب ليس مثلك ، ولا إله غيرك » (١ أخ ١٧ : ٢٠)

٥ — يقول أيوب عليه السلام عن الله عز وجل : « لأنه ليس هو
إنسانا مثلي . فأجابه . فنأتى جميعا إلى المحاكاة » (أى ٩ : ٣٢)

٦ — يقول داود عليه السلام : « يا أ الله . من مثلك » ؟ (مز ٧١ : ١٩)

٧ — ويقول داود : « لا مثل لك بين الآلهة يارب ، ولا مثل أعما ،
(مز ٨٦ : ٨)

٨ — ويقول داود : « من في السماء يعادل الرب ؟ من يشبه الرب ؟ ،
(مز ٨٩ : ٦)

٩ — ويقول داود : د ليسكن اسم الرب مباركاً من الآن وإلى الأبد .
من مشرق الشمس إلى مغربها : اسم الرب مسبح . الرب عال فوق كل
الأمم . فوق السموات مجده . من مثل الرب إلهنا ؟ الساكن في الأعلى ،
الناظر الأسافل في السموات وفي الأرض . المقيم المسكين من التراب ،
الرافع البائس من المذلة ، (مز ١١٣ : ٢ - ٧)

١٠ — د فيمن تشبهون الله ؟ وأي شبه تعادلون به ؟ ، (اش ٤٠ : ١٨)
١١ — د هكذا يقول الرب ملك إسرائيل وقاديه رب الجنود : أنا
الأول وأنا الآخر ، ولا إله غيري . ومن مثلي ؟ ، (اش ٤٤ : ٦ - ٧)
١٢ — يقول الله ليني إسرائيل : د بمن تشبهونني وتسوونني لنتشابه ؟ ،
(اش ٤٦ : ٥)

١٣ — د اذكروا الأوليات منذ القديم . لاني أنا الله وليس آخر .
الإله وليس مثلي ، (اش ٤٦ : ٩)

١٤ — د لا مثل لك يا رب . عظيم أنت ، وعظيم اسمك في الجبروت .
من لا يخافك يا ملك الشعوب ؟ لأنه بك يلبق . لأنه في جميع حكام الشعوب
وفي كل بمالكهم ليس مثلك ، (ارم ١٠ : ٦ - ٧)

١٥ — د لأنه من مثلي ؟ ، (ارم ٤٩ : ١٩)

١٦ — د لأنه من مثلي ؟ ، (ارم ٥٠ : ٤٤)

لقد ذكرت ستة عشر نصاً من نصوص التوراة وأسفار الأنبياء على
أن الله ليس كمثل شيء . والذين كتبوا من المسلمين في الله وصفاته طبقاً
لنصوص التوراة . انقسموا إلى فرقتين . فريق يرى : أن التوراة تجسم
الله عز وجل . لأن فيها نصوص يدل ظاهرها على التجسيم ، وهؤلاء

غفلوا عن نصوص مشابهة لها في القرآن . مثل : مكر الله وغضبه ومجيئه ، وقوله « فليعلن » وما شابه ذلك . وغفلوا أيضا عن نصوص التنزيه فيها ، النصوص التي أوردنا منها هنا ستة عشر نصا . وفريق يرى أن التوراة تنفي التجسيم - وقولهم هو الصحيح - لأن نصوص التنزيه فيها محكمة لا تحتمل غير نفي التشبيه والمثيل .

وقد عمل الشيخ رحمت الله الهندي في « إظهار الحق » فصلا عن المحكم والمتشابه . وذكر من نصوص التوراة آيتين يدلان على التنزيه .

وقد سخر الشيخ ابن حزم الأندلسي من علماء اليهود الذين لم يقطنوا إلى الآيات التي تنفي المثل والنظير ، في كتابه « الفصل في الملل والأهواء والنحل » ،

* * *

وعلماء من بني إسرائيل ينفون التجسيم المطلق والتجسيم بلا كيف ، عن الله ، ويصرحون بالتنزيه . ومن هؤلاء : أنقولوس المتهود ، ويوناتان بن عازيائيل ، وسيدنوزا ، وابن كونة ، وموتسى بن ميمون . يقول ابن ميمون المتوفى سنة ٦٠٢ هـ في « دلالة الحائرين » : إن التوراة تكلمت عن الله باسمان بنى آدم - أى وصفته بصفات البشر ليفهم بنو آدم - وأن معتقد التجسيم لم يدعه إلى التجسيم نظر عقلي ، بل تبع ظواهر نصوص الكتب (فصل ٣٥) ويقول ابن ميمون : إن كل ما يؤدي إلى الجسمانية ، أو ما يؤدي لانفعال وتغير ، أو ما يؤدي لعدم - مثل أن لا يكون له شيء بالفعل ثم يصير بالفعل - أو ما يؤدي لشبه شيء من مخلوقاته . يلزم نفيه عن الله بالبرهان الواضح .

وقد صرح في كتب الأنبياء بنفي التشبيه ، فقال : ؟ فبمن تشبهونني فأساويه ، (أش ٤٠ : ٢٥) وقال : فبمن تشبهون الله ، وأى شبه تعادلونه به ، ؟ (أش ٤٠ : ١٨) وقال : « لأنه لا نظير لك يارب » (إر ١٠ : ٦) وهذا أكبر (فصل ٥٥)

وأي فرق بيننا نحن المسلمين ، وبين اليهود . إذا كنا جميعا متفقين على ١ - التوحيد ٢ - وعلى التنزيه ؟ لا فرق بين المسلمين وبين اليهود في توحيد الله عز وجل وفي تنزيهه عن المشابهة للحوادث . لأن اليهودي يؤمن بالله الذي يؤمن به المسلم ، ويؤمن باليوم الآخر كما يؤمن به المسلم ، ويؤمن بالنبوات وبالوحي من السماء كما يؤمن به المسلم . وإنما الفرق بين المسلمين وبين اليهود هو أن اليهود قالوا منتقرب إلى الله بشريعة موسى عليه السلام - وهي التوراة - وإن نتقرب إليه بشريعة محمد نبي المسلمين ، لأننا لسنا متأكدين من نبوته . وأن المسلمين قالوا : نحن تؤمن بنبوة موسى عليه السلام . ولكن لن نتقرب إلى الله بشريعة موسى . لأن نبوة محمد ﷺ قد ثبتت عندنا ، وقد أمرنا الله - على لسانه - أن لا نعمل بشريعة موسى . فالخلاف بين المسلمين وبين اليهود هو في الشريعة وليس في التوحيد وفي التنزيه . فقد قال الله تعالى : « قل : يا أهل الكتاب . تعالوا إلى كلمة سواء بيننا وبينكم : ألا نعبد إلا الله ، ولا نشرك به شيئا ، ولا يتخذ بعضنا أربابا من دون الله . فإن تولوا فقولوا : اشهدوا بأننا مسلمون » (آل عمران ٦٤)

وقد شهد القرآن بأن اليهود يكفرون بآيات الله ، ولا يكفرون بالله . في قوله تعالى : « يا أهل الكتاب ، لم تكفروا بآيات الله ، وأنتم تشهدون ؟ » (آل عمران ٧٠) أي تكفرون بالقرآن ودلائل نبوة الرسول « وأنتم تشهدون ، نعمته في الكتابين ، أي في التوراة وفي الإنجيل . وفي تفسير القرطبي : « وأنتم تشهدون ، بمثلها من آيات الأنبياء التي أنتم مقرون بها »



أما عن « اسم الله » عز وجل في كتاب التوراة . فهو « يهوه » وهو الذي يقابل كلمة « الله » في القرآن الكريم . ويكتب أحيانا « أهوه » و« إله »

بنى إسرائيل يخافون من كتابته ، ككلمة متصلة الحروف ، من هيبتهم لله وخشيتهم منه . ومن أجل خوفهم يكتبونه في كتبهم بحروف مقطعة . هكذا : ياء — هاء — واو — هاء . وهذا الاسم هو الذى نطق به الله عن نفسه أمام موسى عليه السلام ، فإن الله لما قال لموسى : « هلم فأرسلك إلى فرعون ، وتخرج شعبي بنى إسرائيل من مصر » ، قال له موسى : « ها أنا آتى إلى بنى إسرائيل ، وأقول لهم : إله آبائكم أرسلنى إليكم . فإذا قالوا لى : ما اسمه ؟ فإذا أقول لهم ؟ فقال الله لموسى : أهيه الذى أهيه . وقال : هكذا تقول لبنى إسرائيل : أهيه أرسلنى إليكم . وقال الله أيضا لموسى : هكذا تقول لبنى إسرائيل : أهيه أرسلنى إليكم . وقال الله أيضا لموسى : وإله يعقوب . أرسلنى إليكم » (خر ٣ : ١٠ — ١٥)

« وأهيه الذى أهيه » معناه : أنا هو للكائن . والكائن اسم مشتق من هيه ، وهيه معناها : كان . والسر في تكرير « أهيه » مرتين : أنه يريد أن يبين لهم : أن الموصوف هو الصفة بعينها ، أى الله . وصفاته كشيء واحد . فكانه يريد أن يقول : أنا الموجود الذى هو الموجود ، أو الموجود الذى هو واجب الوجود .

وأسماء الله الحسنى ، غير اسم الله ، تدل على أسماء من صفات ، فيها اشتراك بين الله الخالق وبين المخلوقين ، ولكنها فى « الله » أكمل منها فى المخلوقين . فالرحيم وهو اسم من أسماء الله الحسنى قد يطلق على غير الله . فيقال رجل رحيم . ويطلق على الله دلالة على أنه الكامل فى الرحمة . ومن أسماء الله الحسنى عند بنى إسرائيل ، وهو الاسم الثانى بعد « يهوه » اسم « أدوناي » ، ويترجم فى اللغة العربية بالرب . فى يهوه توحيد الألوهية ، وفى أدوناي توحيد الربوبية . والفرق بينهما : أن يهوه علم على الذات

الإلهية ولا يسم به غيره ، وأن أدوناي يطلق على الرب عز وجل ، ويطلق على السيد العظيم أيضا . يقول موسى ابن ميمون : « جميع أسمائه تعالى الموجودة في الكتب كلها مشتقة من الأفعال . وهذا ما لا يخفاء به إلا اسم واحد ، وهو : الياء والهاء والواو والهاء (يهوه) فإنه اسم مرتجل له - تعالى - . ولذلك سمي الاسم الأعظم . ومعناه : أنه يدل على ذاته - تعالى - دلالة بيّنة ، لا اشتراك فيها . أما سائر أسمائه المعظمة ، فتدل باشتراك ، لكونها مشتقة من أفعال يوجد مثلها لنا - كما بينا - حتى أن الاسم المكنى به من الألف والذال والنون والياء في (أدنى) هو أيضا مشتق من السيادة . مثل : « قد خاطبنا الرجل سيد الأرض ، (تك ٤٢ : ٣٠) »

ويقول ابن ميمون : إن اسم يهوه لأنه لم يكن معلوما عند كل أحد كيف ينطق به . كان أهل العلم يتناقلون صفة النطق به ، ولا يعلمونه لأحد ، إلا لتلميذ مستأهل ، مرة واحدة في الأسبوع ، وكان لدى أهل العلم اسم معادل ليهوه ، مكون من اثني عشر حرفا في أكثر من كلمة . ما كان ممنوعا ولا مضمونا به على أحد . ولما صار أقوام سفهاء ، يتعلمون هذا الاسم ، ذا الاثني عشر حرفا ، ويجدون به على الله ، اضطرب أهل العلم إلى إعطائه للحصفاء فقط ، وإلى كتبائه عن العامة . وكان لدى أهل العلم بعد ذلك : اسم معادل ليهوه مكون من اثنين وأربعين حرفا في أكثر من كلمة . جاء عنه في التلمود : « اسم ذو اثنين وأربعين حرفا ، قدسى ومقدس ، ويعطى فقط للحصيف ، الذي وصل إلى نصف عمره ، وليس عرضة للغضب وللأسكر ولا يثير طعنا في أخلاقه ، ويتكلم مع الناس بهدوء - وكل من يعلمه فهو حريص عليه ويحفظه في طهارة - وع محبوب لمن فوقه ، ومحمود لمن دونه ، ومهيّب عند الناس ، وتعلمه قائم في يده . وارث العالمين : هذا العالم وعالم الأنخرة ، (قدوشيم ١٧١) »

والاسم الأعظم ، يترجم في العبرانية : «شم همفورش» ، وقد دخل «همفورش» في كتب المسلمين عن طريق كتب السحر والطلسمات ، ودخل في الكتب أن الله اسما إذا دعى به أجاب ، وإذا سئل به أعطى . هو الاسم الأعظم .

وهذا لا أصل له : فلا اسم أعظم إلا «يهوه» عند بني إسرائيل المعادل لاسم «الله» عند المسلمين .

والله يجيب المضطر إذا دعاه باسمه المتعارف عليه ، لا بما خفى من أسمائه في كتب السحر .

وقد ترجمت التوراة إلى اللغة العربية . وفيها أن الخاق للأرض وللسموات هو الله رب العالمين . كما في القرآن الكريم ، ويكتبون «الله» بدل «يهوه» ، فأول آيات التوراة نصها : «في البدء خلق الله السموات والأرض» ، وكانت الأرض خربة وخالية وعلى وجه الغمر ظلمة ، وريح الله يرف على وجه المياه . وقال الله : ليكن نور فكان نور ، ورأى الله النور أنه حسن ، وفصل الله بين النور والظلمة ، ورى الله النور أنه حسن وفصل الله بين النور والظلمة ودعا الله النور نهارا ، والظلمة دعاها ليلا ، وكان صباح يوما واحدا (تك ١ : ٥ - ٥)

وقد ترجم الزبور إلى اللغة العربية . وفيه يتحدث داود عليه السلام عن الله عز وجل باسم الله ، لا باسم يهوه ، فيقول : «إن قاصص القلوب والسكى : الله البار . ترسى عند الله ، مخلص مستقيمى القلوب . الله قاض عادل ، (مز ٧ : ٩ - ١١)

وقد ترجم الإنجيل إلى اللغة العربية . وفيه يتحدث عيسى عليه السلام

عن الله عز وجل باسم الله ، لا باسم يهوه . فيقول لتلاميذه : « تأتى ساعة فيها يظن من يقتلكم أنه يقدم خدمة لله » (يو ١٦ : ٢)

* * *

ولأن الإمام نضر الدين صرح في « أساس التقديس » بما نصه :

« إن اليهود كانوا على دين التشبيه ، وكانوا يجوزون المجيء والذهاب على الله — تعالى — وكانوا يقولون : إنه — تعالى — تجلى لموسى — عليه السلام — على « الطور » في ظلم من الغمام ، فظنوا مثل ذلك في زمان محمد — عليه السلام —
ويعلمون : أن مذهبهم ليس بحجة »

لأنه صرح بذلك ، رأيت أن أورد هنا من كلمات التوراة : كلمات ، استعملت على الحقيقة تارة ، واستعملت على المجاز تارة أخرى ، لآيين له . أن الحقيقة والمجاز موجودان عند بنى إسرائيل ، في كتبهم المقدسة لديهم ، وأن التأويل الذى يؤمن به قد سبقه إياه غيره من قبل ولادته . وسأورد هذه الكلمات على النحو الذى صرح به الشيخ الغزالي أبو حامد في هذا النص :

يقول الشيخ الغزالي في معنى : « ينزل الله — تعالى — كل ليلة إلى السماء الدنيا » . فيقول : هل من داع فاستجيب له ؟ هل من مستغفر ، فأغفر له ؟ : هذا الحديث سيق لنهاية الترغيب في قيام الليل . وليس فيه إلا إيهام لفظ النزول عند الصبح ، والعامى - الجارى مجرى الصبح - ومن السهل على العالم أن يقنع العامى بأن النزول ليس على حقيقة . بأن يقول له مثلاً : إن كان نزول الله إلى السماء الدنيا ، ليسمعنا نداءه ، فما أسمعنا . فأى فائدة في نزوله ؟ ولو كان يريد أن يسمعنا نداءه ، فهو قادر على أن يسمعنا إياه وهو على

العرش ، فلماذا ينزل ؟ فيفهم العامى : أن ظاهر النزول باطل ، ويتيقن نفي
صدورة النزول،^(١)

وهذه الكلمات هى التى محل نظر وجدل وأخذ ورد بين شراح
التوراة . وقد رفعت بعضها من ههنا ، ووضعته فى التعليقات . فعلى من
يريد البحث كاملا أن ينقل الكلمات التى وضعته فى التعليقات إلى ههنا .
ويخيل إلى أن من يقرأ ما كتبتة فى تأويل الكلمات ، ثم يقرأ كتاب موسى ابن
ميمون ، المسمى بدلالة الحائرين ، لن يجد صعوبة فى فهم كلام ابن ميمون .

اجتاز — وعبر :

فى التوراة هذا النص : « فنزل الرب فى السحاب . فوقف عنده هناك .
ونادى باسم الرب . فاجتاز الرب قدماه . ونادى : الرب الرب . إله رحيم
ورؤوف ، بطيء الغضب وكثير الإحسان والوفاء ، حافظ الإحسان إلى
ألف ، غافر الإثم . . . إلخ ، (خر ٣٤ : ٥ — ٧)

فى هذا النص كلمة « اجتاز » وترجم « عبر » وعبر على الحقيقة
تدل على انتقال جسم من مكان إلى مكان . وعلى المجاز تدل على
المعانى التالية :

١ — امتداد الأصوات فى الهواء . مثل : « اسمع أنكم تبعثون شعب
الرب على المعصية »! (١ ضم ٢ : ٢٤)

٢ — حلول نور يراه الأنبياء فى رأى النبوة فى حلم الليل . ومثاله :
أن إبراهيم عليه السلام وقع عليه سبات « وإذا رعية مظلمة عظيمة واقعة
عليه ، وفى الحلم أثناء الظلمة ، إذا تنور دخان ومصباح نار ، يجوز بين تلك
القطع » (تك ١٥ : ١٧) ومثله : « وأنا أجتاز فى أرض مصر » (خر ١٢ : ١٢)

(١) أنظر : لجسام العوام وأنظر الاقتصاد فى الاعتقاد وأنظر نفخ
الروح والتسوية .

٣٠ — وتستعمل عبر مجازا لمن ترك قصدا ، وقصد غيره . مثل عرض الله عارض ، (١ صم ٢٠ : ٣٦) .

والمعنى المجازى الثالث هو المراد . عند موسى ابن ميمون ، في تفسير . « اجتاز الرب قدامه » ، ويشرحه هكذا : إن الهاء في قدامه تعود إلى الله تعالى . وأن موسى — عليه السلام — طلب إدراك وجه الله ، فوعده الله برؤية الورا . أى أن الله تعالى حجب عنه إدراك الوجه وتجاوزه لمعنى الورا . والدليل على أن موسى عليه السلام طلب رؤية الوجه : أن الله تعالى قال له : « وجهى لا يرى » (خر ٢٣ : ٢٣) والدليل على أن الله تعالى وعده برؤية الورا : أن الله تعالى قال له : « فتنظر قفاى » (خر ٣٣ : ٢٣) .

هذا تفسيره . وهو تفسير بعيد . لأن الهاء في قدامه تعود إلى موسى ولا تعود إلى الله . وما جاء في الترجوم هو أحسن من تفسير ابن ميمون . لأن الترجوم إذا وجد أمرا منسوبا لله تعالى يلحقه منه تجسيم أولوا حق تجسيم ، فإنه يقدره بمحذوف المضاف . أى يجعل تلك النسبة لأمر ما ، مضاف لله ، محذوف . فيقول في « اجتاز الرب قدامه » : إن الرب قد جعل سكينته تعبر قدامه . فالذى عبر واجتاز — على حسب الترجوم — هو السكينة : ومعنى « قدامه » . على رأى الترجوم — أى بمحضره . والسكينة عنده جسم ، لا بمعنى اطمئنان القلب .

ودانقولوس المتهود ، يقدر المحذوف — فى الترجوم — المجد ، السكينة ، القول . بحسب كل موقع . ورأى انقولوس هذا فى الكتب الإسلامية ، فإن فيها من يفسر « وجاء ربك والملك صفا صفا » بقوله : جاء أمر ربك . وموسى ابن ميمون يقول عن تأويله : إنه جيد مستحسن ، ويقول : من الممكن أن يقدر المحذوف بكلمة الصوت بدل المجد والسكينة والقول . ويكون التقدير . وعبر صوت الرب من أمامه ونادى . أو : وعبر صوت من قبل الله

بمحضره ، فمدى : الله الله . ويكون تذكير الله للنداء . لأنه تعالى المنادى .
 — بفتح الدال — مثل : موسى موسى ، إبراهيم إبراهيم . وخلاصة الكلام :
 ١ — أن رأى النبوة مثل الحلم ففيه إدراكات عقلية لا وجود لها في الخارج .
 ٢ — أنه أدرك في اليقظة مخلوقاً بحس البصر هو المجد أو السكينة أو القول .
 يساعد على كمال الإدراك العقلي . ٣ — أو يكون الصوت هو الذى مر
 قدومه في اليقظة .

وقد أجهد ابن ميمون نفسه ، هو وأفقولوس في التأويل . ولو أنهما
 قالوا — على فرض صحة النص — أن الله تعالى يكلم البشر على قدر عقولهم ،
 أما هو فليس كمثل شيء ، لكان هذا القول مغنياً عن التأويل . والتلود قد
 ذكر قولنا هذا في (يماموت ٧١ أ) وهو قولهم : « عبرت عنها التوراة .
 بلشأن بني آدم ، ومعناه : أن كل ما يمكن للناس أجمعين ، فهمه وتصوره ، بأول
 فكرة على نحو الكمال ، هو الذى يجب لله تعالى . ولذلك وصف بأوصاف .
 تدل على الجسمية لتدل على أنه تعالى موجود . إذ لا يدرك الجمهور بأول
 وهلة وجوداً إلا للجسم خاصة ، وما ليس بجسم أو موجود في جسم فليس .
 هو موجوداً عندهم . ويقول ابن ميمون بعد ما ذكر ما قدمنا خلاصته عن
 التلود : إنه مع ارتفاع الجسمية عن الله ، يرتفع ظاهر النص في نزل —
 صعود — سار — انتصب — وقف — دار — جلس — سكن — خرج — جاء — عبر ،
 وما شابه ذلك .

جاء : نستعمل على الحقيقة في إقبال الحيوان على موضع ما . وتستعمل مجازاً
 في حلول الأمر الذى ليس بجسم أصلاً . مثل : دما هوأت عليك ، (أش ٤٧ : ١٥) ،
 وعلى هذا المعنى المجازى تستعمل بكامة جاء في حق الله تعالى . لإمالحلول أمره ،
 أو لحلول سكينته . مثل : دها أناأت إليك في ظلمة الغمام ، (خر ١٩ : ٦) ،

أى تحمل سكينته . وفشل : « وبأنى الرب إلهى ، وجميع القديسين معك »
(زك ١٤ : ٥)

أى يحمل أمره وثبات مواعيده التى وعد بها على يد أنبيائه .

الخروج . على الحقيقة يستعمل فى خروج جسم من موضع كان مستقراً فيه لموضع آخر . وعلى المجاز يستعمل فى ظهور أمر معنوى ليس بجسم أصلاً . مثل : « خرجت الكلمة من فم الملك » (أس ٧ : ٨) وهذا يعنى نفوذ الأمر . وعلى المجاز تفسر كلمة (هو ذا الرب يخرج من مكانه) (أش ٢٦ : ٢١) أى يظهر أمره المستور الآن عنا . أعنى : حدوث ما يحدث بعد أن لم يكن . إذ كل حادث من قبله تعالى ينسب لأمره . مثل : « بكلمة الرب صنعت السموات . وبروح فيه . كل جنودها » (مز ٢٢ : ٦) تشبيهاً بالأفعال الصادرة عن الملوك التى آلتهم فى تنفيذ إرادتهم : الكلام . وهو تعالى غير مفتقر لآلة يفعل بها ، بل فعل بمجرد إرادته فقط . فلا كلام أيضاً بوجه ، ولما استعير لظهور فعل من أفعاله : الخروج ، استعير الرجوع لارتفاع ذلك الفعل بحسب الإرادة أيضاً ، مثل : « أمضى وأرجع إلى موضعى » (هو ٥ : ١٥) أى يرفع سكينته عن الناس ، وإذا رفع سكينته بقى الناس هدفاً لكل ماعسى أن يعرض ويتفق ، فيكون الخير الذى يصيبهم والشر بحسب الاتفاق . وهذا أمر عسير ، لأن الله إذا حجب وجهه عن إنسان فليقل هذا الإنسان : هلى الدنيا السلام .

السير أو المشى . على الحقيقة موضوع لحركات مخصوصه تصدر من الحيوان . وعلى المجاز يستعمل المشى لانتشار أمر ما وظهوره ، وإن كان ذلك ليس بجسم أصلاً . مثل : صوتها كالخية يسرى ، (لار ٤٦ : ٢٢)

ومثل : « صوت الرب الإله » وهو متمشى في الجنة ، (تك ٣ : ٨) فالصوت هو الذى يسير ويمشى ، لا الرب نفسه - كما يقول ابن ميمون - ويستعمل لرفع العناية عن الشيء . مثل انصرف عن هذا الأمر وولاه ظاهره . ومن المعنى « واشتد غضب الرب عليهما ومضى » (عد ١٢ : ٩) فمضى تعنى رفع الله عنايته عنهما ، لا أنه سار ومشى على الحقيقة . ويستعمل أيضاً للسير بالسيرة الفاضلة دون تحرك جسم أصلاً . مثل : « هلموا لنسلك في نور الرب » (أش ٢ : ٥) أى لنعمل بالشرعة .

السكن . على الحقيقة هو دوام المقيم في مكان ما ، في ذلك المكان . فإنه بطول إقامة الحيوان في مكان ما ، عاماً كان أو خاصاً . يقال فيه : إنه سكن . في ذلك الموضع ، وإن كان هو متحركاً فيه بلا شك . وعلى المجاز يستعمل السكن لكل أمر ثبت ولزم شيئاً آخر مثل : « ليت هلك اليوم الذى ولدت فيه . والليل الذى قال : قد حبيل برجل ، ليسكن ذاك اليوم ظلاماً . لا يعتن به الله من فوق ، ولا يشرق عليه نهار ، ليملك الظلام وظل الموت . ليحل عليه سحب ، لترعبه كاسفات النهار » (أى ٢ : ٣٠) فالיום في النص ليس جسماً ، والسحاب ليس حيواناً ليحل على اليوم .

وعلى هذا المجاز إذا قيل سكن الله فإن معناه : دامت سكينته أو عنايته . في أى موضع ، أو معناه : دامت عنايته في أى أمر . مثل : « وحل مجد الرب » (خر ٢٤ : ١٦) « وأسكن فيما بين بنى إسرائيل » (خر ٢٩ : ٤٥)

القيام على الحقيقة : هو الوقوف الذى يقابل الجلوس . وعلى المجاز : يعنى النهوض والاضطلاع بالشئ . يقال فلان قام بالأمر أى نهض به واضطلع به . وفيه معنى ثبات الأمر . فإن من نهض لأمر واضطلع به فقد ثبته ، فن .

يقول مثلاً : أقوم على رعاية هؤلاء . يعنى أنه ثابت على رعايتهم . وقول
الله فى التوراة : « أقوم الآن . يقول الرب » (مز ١١ : ٦) يريد به :
الآن أنبت أمرى ووعدى ووعيدى .

ويقال لكل من ثار لآى أمر : إنه قام . مثل . « إن ابنى قد أثار
على عبيدى » (اصم ٢٢ : ٨) واستعير هذا المعنى لنفوذ أمر الله على قوم
استحقوا العقاب مثل : « ويقوم على بيت الأشرار » (أش ٣١ : ٢)
أى ليهلكهم . يقول ابن ميمون : « ومن هذا المعنى جاءت نصوص كثيرة
لا أن ثم قياماً أو قعوداً — تعالى الله عن ذلك — فقد قالوا — عليهم
السلام — لا يوجد فى العالم العلوى : جلوس ولا وقوف . لأن الوقوف
يحمى . بمعنى القيام » (حجيجه ١٥ : ١)

الوقوف على الحقيقة : هو القيام الذى يقابل الجلوس . وعلى المجاز
يأتى بمعنى النكول والكف . مثل « توقفوا لم يجيبوا من بعد » (أى ٣٢ :
١٥) « كم توقفت الولادة » (تك ٢٩ : ٣٥) ويأتى بمعنى الثبات والبقاء
مثل « وأمكنك القيام » (خر ١٨ : ٢٣)

يقول ابن ميمون : « وكل وقفة جاءت فى الله تعالى هى من هذا المعنى
الآخر ، فقول التوراة عن الله تعالى : « وتقف قدماه » فى ذلك اليوم على
جبل الزيتون » (زك ١٤ : ٤) أى تثبت أسبابه ، أعنى : مسبباته »

القرب على الحقيقة : هو الدنو من الشيء . وعلى المجاز قد يكون بمعنى
اتصال العلم بالمعلوم . فكأنه شبه بقرب جسم من جسم . مثل : « فإن
قضاءها بلغ إلى السموات » (إر ٥١ : ٩) « وأى أمر صعب عليكم فارفعوه
إلى » (تث ١ : ١٧) أى أعلمونى به « إن الشعب يتقرب إلى بفيه ويكرهنى

بشفقيته ، (أش ٢٨ : ١٣) وايس المعنى أن اليهود يتقربون إلى ذات الله تعالى بأفواههم على الحقيقة .

يقول موسى بن ميمون : د فكل لفظة من القرب والتقدم ، تجدها جاءت في كتب النبوة بين الله تعالى وبين مخلوق من المخلوقات . فهي كلها من هذا المعنى الأخير (المجازى) لأن الله تعالى ليس هو جسماً . فلا هو تعالى يدنو ولا يقرب من شيء . ولا شيء من الأشياء يقرب منه ، أو يدنو به — تعالى — إذ بارتفاع الجسمانية يرتفع المسكن ويبتل كل قرب ودنو . أو بعد أو اتصال ، أو انفصال ، أو تماس ، أو قتال . وما أراك تشك ولا يلتبس عليك قوله — أى قول الله في التوراة — : د الرب قريب من جميع دعائه ، (مز ١٤٥ : ١) فالمراد : قرب علم . أعنى : إدراك على لا قرب مكان ،

كلمة د ملاً ، على الحقيقة : تدل على جسم يحل في جسم فيملأه : مثل : د ملأت جرتها ، أى أن جسم الماء حل في جسم الجرة ، وعلى المجاز يستعمل في معنى انقضاء زمان ما ، مقدر . مثل د كملت أيامها ، (تك ٢٥ : ٢٤) ويستعمل أيضاً في معنى التكامل في الفضيلة ، والغاية فيها . مثل : د وكان عمتلاً حكمة وفهما ومعرفة ، (١ مل ٧ : ١٤)

يقول ابن ميمون : د وكل لفظة ملآن تجدها منسوبة لله فهي من هذا المعنى ، لا أن ثم جسماً يملأ مكاناً . إلا أن تريد أن تجعل د مجد الرب ، : النور المخلوق الذى يسمى مجداً في كل موضع ، وهو الذى ملأ المسكن . فلا ضير في ذلك ، يريد أن يقول : لا ضير في أن تفسر مجد الرب بنور الرب . وهذا النور هو الذى ملأ مسكن الرب ، لا ذات الرب نفسه .

لفظ د العلو ، على الحقيقة : هو لارتفاع المسكن . وعلى المجاز هو

لارتفاع الدرجة والميزة والجلالة والكرامة والعزة . مثل : « من أجل
أنى رفعتك عن التراب » (١ صم ١٦ : ٢) وما جاء في التوراة عن ارتفاع
الله وعلوه فهو محمول على المجاز . مثل : « اللهم ارفع على السموات ،
(مز ٥٦ : ٦) » هكذا قال العلي الرفيع ، (أش ٥٧ : ١٧)

وفي هذا الموضع يقول ابن ميمون : « إن الله تعالى عند المدركين
الكاملين لا يوصف بأوصاف كثيرة ، وأن هذه الأوصاف المتعددة كلها
التي تدل على التعظيم والعزة والقدرة والكمال والجود ، وغيرها . كلها
ترجع لمعنى واحد . وذلك المعنى هو ذاته ، لا شيء خارج عن الذات ،
ثم يقول : « إن العلو والرفع ليس معناه ومفهومه : علو مكان ، بل علو
منزلة »

غضب : على الحقيقة يدل على الوجد والالم . مثل : « بالآلم تلدين
البنين » (تك ٣ : ١٦) وعلى المجاز ١ — يأتي بمعنى الغم . مثل : « ولم يكن
أبوه يغمه في أيامه » (١ صم ١ : ٦) أى يفضيه ٢ — ويأتى بمعنى الخلاف
والعصيان . مثل : « في النهار كله يعرفون أمورى » (مز ٥٥ : ٦) ومن
تتمرقل أموره يغضب . وعلى المجاز قال الله عن نفسه في التوراة :
« ونأسف في قلبي » (تك ٦ : ٦) وتأويله على المعنى المجازى الأول : أن
الله غضب عليهم لسوء فعلهم . وقال : « في قلبي » لأنه لم يقله لنبي في ذلك
الوقت الذى نفذ فيه ذلك الفعل . ومثل ذلك — والله المثل الأعلى —
مثل الإنسان إذا ظهرت له فكرة لم يخبر بها أحد ، يقول : كان في قاي
كذا . ولأن الله يكلم الناس على قدر عقولهم عبر عن نفسه هكذا . أما
هو فليس كمثله شيء . وتأويله على المعنى المجازى الثانى : إنهم خالوا
إرادة الله ، لأن القلب فى نظر الناس محل للإرادة .

ومن ذلك : د هل قلبك مستقيم نظير قلبي ؟ (٢ مل ١٠ : ١٥) أى .
إرادتك فى الاستقامة كإرادتى .

أكل : على الحقيقة تدل على تناول الطعام . ثم إن اللغة لحظت
فى الأكل معنيين : المعنى الأول : هو تلافى الشئ المأكول وذهابه .
والمعنى الآخر : هو نمو الحيوان بما يتناوله من الغذاء . وبحسب المعنى
الأول يكون لفظ الأكل مجازاً مستعملاً فى كل ما فيه تلف وإبادة مثل :
د أرض تأكل أهلها ، (عد ١٣ : ٣٣) وبحسب المعنى الثانى يكون لفظ
الأكل مجازاً مستعملاً فى كل ما فيه نفع للإنسان . كتعلم العلم والحكمة .
مثل : د تعالى كل لحماً دسماً فى بيت الربى ، (بابا بنشرا ١٢٢)

وجه : على الحقيقة اسم لوجه الحيوان . وعلى المجاز يأتى بمعان منها :
١ - الغضب . مثل : د ولم يتغير وجهها أيضاً ، (تك ٤٠ : ٧) أى لم تغضب .
وعلى هذا المعنى المجازى يفسر غضب الله وسخطه . مثل د وجه الرب
فرقم ، (إر ٤ : ١٦) أى غضب الله عليهم ففرقهم ٢ - ويأتى الوجه
بجازاً عن حضرة الشخص ومقامه . مثل : د ألا يجدف عليك فى وجهك ،
(أى ١١ : ١) أى يكذب عليك فى رجودك . وعلى هذا المعنى المجازى يفسر أن
الله كلم موسى وجهاً لوجه ، فى قوله : د وكلم الرب موسى وجهاً لوجه ،
(خر ٣٣ : ١١) أى بدون واسطة ٣ - ويأتى الوجه مجازاً بمعنى العناية .
مثل : د يرفع الرب وجهه نحوك ، (عدد ٦ : ٢٦)

آخر : على الحقيقة هو اسم للظهر . وعلى المجاز يأتى ظرف زمان بمعنى .
بعد . مثل : د ولا قام بعده مثله ، (٢ مل ٢٣ : ٢٥) د بعد هذه الأمور ،
(تك ١٥ : ١) ويأتى مجازاً بمعنى التبعية واقتفاء الأثر فى السير ، بسيرة
شخص ما . مثل د الرب إلهكم تتبعون ، (تث ١٣ : ٤) وعلى هذا المعنى

المجازى يفسر قول الله تعالى لموسى عليه السلام : « فتنظر قفأى ، (خر : ٣٣ : ٣) أى تدرك ما تبعنى .

قلب : على الحقيقة هو اسم لعضو الحيوان الذى فيه مبدأ حياة كل ذى قلب . وعلى المجاز يأتى بمعان كثيرة منها : ١ - وسط الشيء مثل : « إلى كبد السماء ، (تث ٤ : ١١) ٢ - الفكرة . مثل : « ألم يكن قلبى هناك ؟ ، (٢ مل ٥ : ٢٦) يعنى : كنت حاضراً بفكرتى عندما جرى كذا وكذا ٣ - رأى : مثل : « كل سائر إسرائيل كانوا قلباً واحداً ، ليقيموا داود ملكاً ، (١ أخ ١٢ : ٣٩) أى على رأى واحد . ٤ - الإرادة . مثل : « أعطيتكم رعاة على وفق قلبى ، (إر ٣ : ١٥) وعلى المعنى المجازى هذا يفسر قول الله تعالى عن نفسه « ستكون عيناي وقلبي هناك كل الأيام ، (امل ٩ : ٣) بمعنى عنايتي وإرادتي ٥ - العقل . مثل : « قلب الحكيم عن يمينه ، (جا ١٠ : ٢) أى عقله كامل فى كل الأمور .

روح : على الحقيقة هو موضوع للهواء . مثل : « وريح الله يرف ، (تك ١ : ٢) وعلى المجاز يستعمل بمعنى : ١ - روح الحيوان . مثل : « فيه روح حياة ، (تك ٧ : ١٥) ٢ - صعود روح الميت إلى الله . مثل : « يعود الروح إلى الله الذى وهبه ، (جا ١٢ : ٧) ٣ - فيوضات الله . مثل : « روح الرب تكلم فى ، (٢ صم ٣ : ٢) ٤ - الغرض والإرادة . مثل : « ويهراق روح مصر فى داخلها وأبيد مشورتها ، (أش ١٩ : ٣) أى تنشئت أغراضها ، ويخفى تدبيرها .

رجل : على الحقيقة اسم عضو من الحيوان يمشى عليه . وعلى المجاز تكون الرجل .

١ - بمعنى التسع ، مثل : د اخرج أنت وجميع الشعب الذين في عقبك ، (خر ١١ : ٨) أى الشعب التابع لك .

٢ - بمعنى : السببية . مثل قول يعقوب لحاله د ما كان لك قبلى قليل . فقد اتسع إلى كثير . وباركك الرب فى أثرى ، (تك ٣٠ : ٣٠) وفى أثرى تترجم د لرجلى ، أى باركك بسببى . لأن الأمر الذى يكون من أجل شيء . يكون هذا الشيء سببا فى حصول الأمر : وعلى هذا المعنى تقول التوراة عن الله : د وتقف رجلاه فى ذلك اليوم على جبل الزيتون ، (زك ١٤ : ٤) تريد به : ثبات أسبابه . اعنى : العجائب التى تظهر حينئذ فى ذلك الموضع ، العجائب التى سببها - أى فاعلها - هو الله .

وقد جاء عن الله فى التوراة : د ثم صعد موسى وهرون وناداب وأبيهو ، وسبعون من شيوخ إسرائيل ، ورأوا إله إسرائيل وتحت رجله شبه صنعة من العقيق الأزرق الشفاف ، وكذات السماء فى النقاوة ، (خر ٢٤ : ٩ - ١٠)

وقد تأوله د أنقلوس ، بأن جعل الهاء فى رجله عائدة إلى الكرسي . أى وتحت رجل الكرسي لقوله : د وتحت كرسي مجده ، ويقول أنقلوس : لأنه لم يقل : وتحت كرسيه فقط ، وإنما قال : د وتحت كرسي مجده ، لأنه لو قال وتحت كرسيه فقط ، لزم كونه - تعالى - جسما ، ومستويا على جسم هو الكرسي . أما نسبتته الكرسي إلى د مجده ، فلا يلزم منه التجسيم ، لأن المجد يؤول حينئذ بالسكينة ، وهى نور مخلوق .

وقد ناوله ابن ميسون بأن «تحت رجاياه» يريد به : من سببه ومن أجله .
والذى أدركوه : هو حقيقة المادة الأولى للأرض ، التى هى من خلقه .
تعالى وهو سبب وجودها .

وماهى المادة الأولى ؟ إن حجر العقيق ويترجم بحجر الياقوت
عبارة عن «الشفاف» لا عن اللون الأزرق ، ويترجم باللون الأبيض .
والشفاف عادم الألوان كلها ، ولذلك يقبل الألوان كلها بالتعاقب . وقد
شبهه الله المادة الأولى التى خلق منها الأرض بالشفاف ، لأن المادة الأولى
عديمة الصور وهى تقبل الصور بالتعاقب ، وتقبل أن تتشكل كما يريد
الله . وقد أراهم الله الشفاف الذى هو شبيه بمادة الأرض الأولى القابلة
للتشكل والبقاء والفساد . لعلوا أن المبدع والمخلق هو الله لا غير .

ويقول ابن ميسون : إن التأويل الذى ذهب إليه ، قد نهى عليه
«الربى أليعازار بن هورقانوس» فى قوله : «من أين خلقت السماء ؟
من نور ردائه أخذه وبسطه كالثوب . وكما قيل : «استمروا
منبسطين» — «أنت الملتحف بالنور كرداء» الباسط السماء كسجف»
(مز ١٠٤ : ٢)

من أين خلقت الأرض ؟ من الثلج الذى تحت كرمى مجده . وكما قيل :
«أخذ قسما منه ورماه» يقول للثايج : «اسقط على الأرض» (أى ٣٦ :
٦) هذا قول الربى أليعازار بن هورقانوس بنفسه . وقد عقب عليه ابن ميسون
بما نصه : «يا ليت شعرى . هذا الحكيم . أى شيء اعتقد ؟ هل اعتقد
أنه من المحال أن يوجد شيء من لا شيء ؟ أو لابد من مادة يتكون منها
ما يتكون ؟ ولذلك طلب للسماء والأرض : «من أين خلقا ؟ وأى شيء
حصل من هذا الجواب ؟ يلزم أن يقال له : من أين خلق نور ردائه ؟

هو من أين خلق الثلج الذى تحت كرسى المجد ؟ ومن أى شيء خلق كرسى المجد نفسه ؟ فإن كان يريد بنور ردائه شيئاً غير مخلوق ، وكذلك كرسى المجد غير مخلوق . فهذا شنيع جداً . فيكون قد أقر بقدوم العالم . غير أنه على رأى أفلاطون . أما كون كرسى المجد من المخلوقات . فالحسبما ينصون بذلك ، لكن على وجه عجيب . قالوا : إنه خلق قبل خلق العالم (ندریم ٣٩ ب) أما نصوص الكتاب فلم تذكر فيه خلقاً بوجهه ، سوى قول داود : « الرب أقر عرشه فى السماء » (مز ١٠٢ : ١٩) وهو قول يحتمل التأويل جداً . أما التأييد فيه : فنصوص : « أنت الرب تجلس عرشك أبداً من جيل إلى جيل » (مى ٥ : ١٩) فإن كان الرب أليعازار يعتقد قدم العرش . فيكون إذا صفة لله لا جسمياً مخلوقاً . فكيف يمكن أن يتكون شيء من صفة ؟ وأعجب شيء قوله : « نور ردائه » ا . ه .

ثم يقول ابن ميمون : إنه يستفاد من كلام الرب أليعازار : أن مادة السماء غير مادة الأرض . فمادة السماء من نور الرداء ، ومادة الأرض من الثلج الذى تحت كرسى المجد . ولذلك أراهم « الشفاف » ليبدل به على مادة الأرض .

نفس : على الحقيقة اسم للنفس الحيوانية الحساسة . وعلى المجاز تأتى بمعنى ١ — الدم . مثل : « فلا تأكل النفس مع اللحم » (نث ١٢ : ٢٣)
٢ — صورة الإنسان . أى النفس الناطقة . مثل : « حتى الرب الذى صنع لنا هذه النفس » (ار ٣٨ : ١٦) ٣ — الباقى من الإنسان بعد الموت . مثل : « نفس سيدي محزومة فى حزمة الأحياء » (١ صم ٢٥ : ٢٩)
٤ — الإرادة . مثل : « ولا يسلمه إلى نفوس أعدائه » (ز ٤٠ : ٣) أى لا يسلمه لإرادتهم . وكل ما جاء فى التوراة عن « نفس الله » يكون

مجازاً عن إرادته . مثل دفر قلبه لمشقة إسرائيل ، (قض ١٠ : ١٦) أى كفت إرادته عن إشقاء بني إسرائيل . و د يونان بن عزيايل ، أخذ دفر قلبه ، على الممى الحقيقى ، وامتنع من شرحه ، وابن ميمون أخذه على المعنى المجازى كناية عن الإرادة . ولو أنهما قالوا : إن التوراة عبرت عن الله بلسان بنى آدم ، وكفا عن الشرح بالحقيقة أو بالمجاز ، لكانا على درجة قصوى من الصواب .

حى : على الحقيقة اسم للنمى الحساس . وعلى المجاز يأتى بمعان منها :
 ١ - لو مرض إنسان مرضاً شديداً . يعبر عن المرض الشديد بالموت مجازاً . مثل : د فمات قلبه فى جوفه وصار كحجر ، (اصم ٢٥ : ٢٧) أى مرض مرضاً شديداً . ولو أن إنساناً بره من مرضه ، يعبر عن البره بالحياة مجازاً . مثل : د وأفاق من مرضه ، (أش ٢٨ : ٩) ٢ - اقتناء العلم والحكمة مثل : قول الحكمة فى سفر الأمثال : د فالآن أيها البنون اسمعوا لى . فطوبى للذين يحفظون طرقى ، اسمعوا التعليم وكونوا حكياء ولا ترفضوه . طوبى للإنسان الذى يسمع لى ساهراً كل يوم عند مصاريعى ، حافظاً قوائم أبوابى . لأنه من يجدنى يجد الحياة . وينال رضى من الرب ، ومن يخطئ عني يضر نفسه . كل مبغضى يحبون الموت ، (أم ٨ : ٢٣ - ٢٦) أى أن الحكمة حياة للذين يصادفونها . ولأن الحكمة حياة مجازاً ، يعبر عن الآراء الصحيحة بالحياة وعن الآراء الفاسدة بالموت . مثل : د انظر : لى جعلت اليوم بين يديك الحياة والخير ، والموت والشر ، (ث ٣٠ : ١٥) فقد صرح بأن الخير هو الحياة ، وبأن الشر هو الموت .

جناح : على الحقيقة اسم لجناح الحيوان الطائر . وعلى المجاز يستعمل بمعنى السر والتغطية . د الذى جئت لتحتفى تحت جناحيه ، (را ٢ : ١٣) بمعناه : لتستكنى تحت ستره .

عين : على الحقيقة اسم لعين الحيوان . وعلى المجاز يستعمل في ١ - عين الماء . مثل : د على عين ماء في البرية ، (تك ١٦ : ٧) ٢ - العناية . مثل : د خذه واجعل عينيك عليه ، (لمر ٣٩ : ١٢) أى اجعل عنايتك به . وعلى هذا المعنى المجازى يفسر ما جاء عن الله في التوراة ، وهو د وستكون عيناى وقاى هناك كل الأيام ، (١ مل ٩ : ٣) يفسر بعنايته وإرادته ٣ - وإذا اقترن بالعينين لفظ رؤية مثل : د افتح عينيك وانظر ، (٢ مل ١٩ : ١٦) . فعناه : الإدراك العقلى ، وليس الإدراك الحسى .

سماع : على الحقيقة بمعنى السمع من الأذن . وعلى المجاز يأتى بمعنى القبول . مثل : د فلم يسمعوا لموسى ، (خر ٦ : ٩) ويأتى بمعنى العلم والمعرفة . مثل : د أمة لا تفهم لغتها ، (تث ٢٨ : ٤٩) وما جاء في التوراة عن سماع الله لكلام الناس إن كان مثل د فسمع الرب ، (عد ١١ : ١) . فعناه : إدراك بالعلم مرادهم ، وإن كان مثل د فإنى أسمع صه اخها ، (خر ٢٣ : ٢٢) فعناه : أجاب دعاهما .

ركب : على الحقيقة يستعمل فى ركوب الإنسان على البهائم . وعلى المجاز يستعمل للاستيلاء على الشيء ، لأن الراكب مستولى وحاكم على مركوبه . مثل : د اركبه على مضاب الأرض ، (تث ٣٢ : ١٣) وعلى هذا المعنى المجازى قيل فى الله تعالى : د راكب السماء لنصرتك ، (تث ٣٣ : ٢٦) ومعناه : أنه مستولى على السماء . ويعبر عن السماء فى التوراة بالبرارى . والبرارى عندهم هو الفلك الأعلى المحيط بالكل . ذلك لأن السموات سبعة ، والبرارى هو الأعلى المحيط بالكل . والدليل على أن البرارى هى السموات : أنه فى موضع مكتوب د راكب البرارى ، (مز ٦٨ : ٥) وفى موضع مكتوب : د راكب السماوات ، (حجيجه ١٣ ب) وقد بلغنى :

أن السماء الأولى في كلام اليهود اسمها فيلون ، والثانية رقيع ، والثالثة شحاقيم ، والرابعة زبول ، والخامسة ماعون ، والسادسة مـاـكون ، والسابعة عرفات — وفي تفسير القرطبي أن الأولى اسمها رقيع — وبلغنى أن ابن ميمون عبر عن السماء السابعة بعرفات . والنسخة العربية التى معى من دلالة الحائرين فيها أنه يقصد بالبرارى الفلك الأعلى المحيط بالكل ، لا أنه يقصد جبل عرفات فى أرض مكة المكرمة ، وقد فهم غيرى — كما قال من بلغنى — أنه يقصد «جبل عرفات» لأن فى بعض مخطوطات « دلالة الحائرين » : « الروكب بعربوت » بدل « الراكب فى البرارى » (مز ٦٨ : ٥) أو « للراكب فى القفار » أو « للراكب على النعام »

تم الكلام فى قضية كتاب « أساس التقديس »

تم هذا الكتاب الذي سميته بتأسيس المقدس على تعدد الدار وتباين الاقطار وسألت
 الله تعالى ان سعة في المدارس بفضلها وكريمه وبينته على اربعة اقسام **القسم**
الاول في الدلائل المدالة على تعالى منزله عن الخسبيه والحيز وفيه فصول
الفصل الاول في تدبر المقدمات التي يجب تدبرها
 قبل الخوض في الدلائل هي ثلثة **المقدمة الاولى** لي اعلم ان ادعى وجود
 موجود لا يمكن لنشر اليه بالبحر انه صهنا او مثال او يقول ان ادعى وجود موجود
 غير حال في العالم ولا مباين في سائر الجهات الست الى العالم وهذه العبارات
 متقاربة والمقصود من الكل شي واحد ومن المجالس من يدعي لنسب هذه المقدمات معلوم
 بالضرورة وقالوا لان العلم الضروري حاصل بان كل موجود من لا بد ولكن كبرها حال
 في الاخر او مباين عنه محصا بجهة من الجهات الست المحيطة به قالوا واسات وجود
 على خلاف هذه الاقسام السبعة باطل في بداية العقول واعلم انه لو سبكون هذه
 المديمة بديهية لم يمكن الخوض في ذكر الدلائل حايث لان على تدبر ان يكون الامر على ما قلنا
 كان الشروع في الاستدلال على كون الله تعالى غير حال في العالم ولا مباين عنه بالجمه
 اطلاقا للضرورات والقدح في الضرورات بالنظريات بعضي القدح في الاصل بالفرع
 وذلك نوجب نظرا للطعن في الاصل والفرع معا وهو باطل بل يجب علينا بيان ان
 هذه المقدمة ليست من المقدمات البديهية حتى يزول هذا الاستدلال فتعول الذي
 يدل على ان هذه المقدمات بديهية وجوه **الحمد** لها لجهونا العقلا المقربين

فهرس كتاب
أساس التقديس في علم الكلام
تأليف
الامام فخر الدين الرازى

الموضوع	الصفحة
اهداء الكتاب للأستاذ الدكتور ((يحيى هاشم حسن فرغل)) وكيل كلية أصول الدين بطنطا - جامعة الأزهر	٣
التعريف بالكتاب	٥
مؤلف الكتاب	٦
مقدمة الكتاب	١٩
المسيح عيسى عليه السلام يفسر كيف أن ((الإنسان ينال من يد الله)) المؤلف يهدى الكتاب لأفضل سلاطين الحق واليقين ، السلطان ((أبو بكر بن أيوب)) سلطان الإسلام والمسلمين	٩ ١٠
* / * / *	
القسم الأول في الدلائل الدالة على أنه تعالى منزّه عن الجسمية والحيز	١٣
الفصل الأول : في تقرير المقدمات التي يجب إيرادها قبل الخوض في الدلائل	١٥
المقدمة الأولى : في إثبات موجود لا يشار إليه بالحس	١٥
المقدمة الثانية : في أنه ليس كل موجود ، يجب أن يكون له نظير وشبيه ، وأنه ليس يلزم من نفى النظر والشبيه ، نفى ذلك الشيء	٢٦
المقدمة الثالثة : في اختلاف القائلين بأن الله جسم	٢٨

الصفحة	الموضوع
٣٠	الفصل الثاني : في تقرير الدلائل السمعية على أنه سبحانه وتعالى منزّه عن الجسميّة والحيز والجهة
٣٩	« هل تعلم له سميا » أى مثلا
٤٧	شرح ابن قتيبة لحديث : أن الله كان في عمام ليس نحوه ماء ولا فوقه هواء
٤٨	الفصل الثالث : في اقامة الدلائل العقلية على أنه تعالى ليس بمتحيز البتة
٦٢	الفصل الرابع : في اقامة البراهين على أنه تعالى ليس مختصا بختيار وجهة ، بمعنى أنه يصح أن يشار اليه بالحس بأنه ههنا أو هناك
٦٢	من الطرق العقلية على نفي التجسيم واثبات الوجدانية
٧٩	الفصل الخامس : في حكاية الشبه العقلية في كونه تعالى مختصا بالحيز والجهة
٩٢	الحقيقة والمجاز في المكان والكرسى والجلوس والصعود والهبوط والرؤية والنظر في أسفار التوراة
١٠٠	الفصل السادس : في الرد على الكرامية القائلين بأنه تعالى جسم بمعنى كونه تعالى غنيا عن المحل ، قائما بالنفس
١٠١	مقصود الناس في العلم الالهي ثلاثة مقاصد : الأول : اثبات وجود الاله تعالى والثاني : اثبات أنه ليس بجسم ولا قوة في جسم والثالث : كونه واحدا



١٠٣	القسم الثاني من هذا الكتاب في تاويل المتشابهات من الأخبار والآيات
١٠٥	المقدمة : في بيان أن جميع فرق الاسلام مقرون بأنه لا بد من التأويل في بعض ظواهر القرآن والأخبار
١٠٩	معنى ان الله تبارك وتعالى قرأ « طه » و « يس » قبل أن يخلق السموات والأرض بألفي عام

الصفحة	الموضوع
١٠٩	نأويل ابن عباس لقوله تعالى « الرحمن على العرش استوى »
١٠٩	نأويل الطبرى لقوله تعالى : « وألقيت عليك محبة منى »
١١٠	الفصل الأول : فى اثبات الصورة
	تأويل الفيلسوف اليهودى موسى بن ميمون — لعنه الله —
	لقول الله — تعالى — فى التوراة — كما كتبوا — « لنصنع
١١١	الانسان على صورتنا كمثالنا » (تك ١ : ٢٦)
١٢١	الفصل الثانى : فى لفظ الشخص
١٢٢	الفصل الثالث : فى لفظ النفس
١٢٥	الفصل الرابع : فى لفظ الصمد
١٢٧	الفصل الخامس : فى لفظ اللقاء
١٢٩	الفصل السادس : فى لفظ النور
١٣١	الفصل السابع : فى الحجاب
١٣٤	الفصل الثامن : فى القرب
١٣٥	الفصل التاسع : فى المجيء والنزول
١٤٧	الفصل العاشر : فى الخروج والبروز والتجلى والظهور
١٤٩	الفصل الحادى عشر : فى الظواهر التى توهم كونه قابلا للنجزىء
١٤٩	والتبعيض — تعالى الله عنه علوا كبيرا —
	الفصل الثانى عشر : فى الجواب عن استدلالهم بقوله تعالى :
١٥٠	« اللهم أرجل يمشون بها » ؟ ... الخ
١٥١	الفصل الثالث عشر : فى الوجه
١٥٧	الفصل الرابع عشر : فى العين
١٦٠	الفصل الخامس عشر : فى النفس
١٦١	الفصل السادس عشر : فى اليد
١٦٨	الفصل السابع عشر : فى اثبات القبضة

الموضوع	الصفحة
الفصل الثامن عشر : في ما تمسكوا به في اثبات اليدب لله عز وجل	١٧٠
الفصل التاسع عشر : في اثبات اليمين لله تعالى	١٧٢
الفصل العشرون : في الكف	١٧٤
الفصل الحادى والعشرون : في الساعد	١٧٥
الفصل الثانى والعشرون : في الاصبع	١٧٦
الفصل الثالث والعشرون : في الأناهل	١٨٠
الفصل الرابع والعشرون : في الجنب	١٨١
الفصل الخامس والعشرون : في الساق	١٨٢
الفصل السادس والعشرون : في الرجل والقدم	١٨٤
الفصل السابع والعشرون : في الضحك	١٨٨
الفصل الثامن والعشرون : في الفسرح	١٩٠
الفصل التاسع والعشرون : في الحياء	١٩١
الفصل الثلاثون : في ما ينمسون به في اثبات الجهة لله تعالى	١٩٤
الفصل الحادى والثلاثون : في كلام كل فى اخبار الاحاد	٢١٥
الفصل الثانى والثلاثون : فى أن البراهين العقلية اذا صارت معارضة بالظواهر النقلية . فكيف يكون الحال فيها ؟	٢٢٠
قانون التأويل بين الامام فخر الدين وبين الامام أحمد بن تيمبه	٢٢١
* * *	
القسم الثالث من هذا الكتاب : فى تقرير مذهب السلف	٢٢٢
الفصل الأول : فى أنه هل يجوز أن يحصل فى كتاب الله تعالى ما لا سبيل لنا الى العلم به ؟	٢٢٤
الفصل الثانى : فى وصف القرآن بأنه محكم ومتشابه	٢٣٠
الفصل الثالث : فى الطريق الذى بعرف به كون الآية محكمة أو متشابهة	١٣٤

الصفحة	الموضوع
٢٣١	الفصل الرابع : في تقرير مذهب السلف
٢٤١	الفصل الخامس : في تفاريع مذهب السلف

٢٤٥	التقسيم الرابع من هذا الكتاب : في بقية الكلام في هذا الباب
٢٤٧	الفصل الأول : في حكم ذكر هذه المتشابهات
٢٥١	الفصل الثاني : في أن الجسم هل يوصف بأنه مشبه أم لا ؟
٢٥٧	الفصل الثالث : في أن من يثبت كونه — تعالى — جسما منحرا مخنصا بجهة معينة هل يحكم بكفره أم لا ؟

٢٥٩	قضية الكتاب
	« ابن خزيمة » يؤلف كتاب « التوحيد » ليعلم الناس أن الله — عز وجل — وجهها ويدين ، بلا كيف . والامام فخر الدين يكرهه ويرد عليه
٢٥٩	الامام الشافعي رضى الله عنه — على مذهب الامام فخر الدين في أويل أخبار صفات الله تعالى التي يدل ظاهرها على أن الله جسم
٢٦١	ابن تيمية كان يدرس كتب الامام فخر الدين الرازي لطلاب العلم
٢٦٢	ابن قدامة المقدسي لازم الشيخ ابن تيمية مدة ، وقرأ عليه قطعة من كتاب « الأربعين في أصول الدين » للرازي
٢٦٢	فخر الدين الرازي استاذ لابن تيمية . والمسيح عيسى عليه السلام يقول : « ليس التلميذ أفضل من المعلم »
٢٦٢	رأى الامام فخر الدين في : (١) « يد الله فوق أيديهم » . (ب) « ليس كمثله شيء »
١٦٣	رأى الامام ابن تيمية في : (١) « يد الله فوق أيديهم » . (ب) « ليس كمثله شيء »
٢٦٤	من ردود العلماء على شيخ الاسلام ابن تيمية
٢٦٥	ابن تيمية يقول أن لفظ « يمين » في « الحجر الأسود يمين الله في الأرض » هو مجاز . وهو مجاز من سياق العبارة . وليس هو مجازا من لفظ « يمين »

الصفحة	الموضوع
٢٦٦	تقسيم اللفظ الى حقيقة ومجاز موجود في اللغة العربية من قبل وجود « معمرين المثنى » واحمد بن عبد الحليم
٢٦٦	الشيخ ابن تيمية يصرح بالتأويل في كتابه « الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح » كما صرح به الامام فخر الدين سواء سواء
٢٦٨	الشيخ أحمد بن عبد الحليم يشتم شعيبا النبی عليه السلام في مجموع الفتاوى لابن قاسم
٢٦٩	الشيخ الآلوسی في تفسيره روح المعانی يقول بما قال به ابن نمية الشيخ محمود بن عمر في تفسيره الكشاف يقول بما قال به الامام
٢٦٩	فخر الدين الخطيب الشربيني المفسر في تفسيره السراج المنير يقول بما قال به
٢٧٠	الامام فخر الدين
	الازهر يعلم الطلاب :
٢٧٠	وكل نص اوهم التشبيها ... اوله ، او فوض ، ورم تنزيها
٢٧١	الامام الغزالي حجة الاسلام يقول بما قال به الامام فخر الدين
٢٧٥	اهل التصوف يقولون بما قال به الامام فخر الدين
٢٧٥	الشيخ عبد الوهاب الشعراني في « لطائف المنن » يقول بما قال به الامام فخر الدين
٢٧٥	الامام القرطبي في تفسيره الجامع لاحكام القرآن يقول بما قال به الامام فخر الدين
٢٧٥	ابن بطوطة يقول ان الشيخ ابن تيمية نزل درجة من على منبر دمشق . وقال ان الله ينزل كل ليلة الى سماء الدنيا كنزولى هذا
٢٧٦	الشيخ على بن احمد في كتاب الفصل في الملل والاهواء والنحل يقول بما قال به الامام فخر الدين
٢٧٧	على ابن ابي العز يصف المنزهين لله على التجسيم حتى ولو بلا كيف بأنهم مجانيين
٢٧٧	سفيه المسلمين

الموضوع الصفحة

- ٢٧٩ الحقيقة والمجاز في اخبار صفات الله تعالى في اسفار التوراة
- كلام الامام فخر الدين تشبيهه بكلام عيسى عليه السلام في ذات الله
٢٧٩ نمالي وصفاته
- عيسى عليه السلام يصعد على حجارة يشوع بن نون ويصرح بأن
٢٧٩ الله واحد
- عيسى عليه السلام يستشهد بالتوراة على أن الله هو رب
٢٨٠ العالمين ، وليس كمثله شيء
- عيسى عليه السلام يبين أن الله يعبر عن ذاته بأوصاف البشر
٢٨٢ على سبيل التمثيل والمشكلة
- سنة عشرة آية من آيات التوراة واسفار الانبياء على أن الله
٢٨٢ ليس كمثله شيء
- بعض المسلمين يقولون أن التوراة تصف الله بأنه جسم . وبعض
٢٨٣ المسلمين يقولون بأن التوراة تنزه الله عن الجسمية
- عاماء من بنى اسرائيل ينزهون الله عن الجسمية منهم :
٢٨٤ انقولوس — يوناتان — سبينوزا — ابن كمونة — ابن ميمون
- اليهود يكفرون بآيات الله ، ولا يكفرون بالله
٢٨٥
- اسم الله الأعظم عند اليهود هو « يهوه » والاسم الأعظم في
٢٨٦ العبرانية هو « شم همفورش »
- اسم « أدوناي » عند اليهود يطلق على الله ، ويطلق على السيد
٢٨٧ العظيم من الناس



- الرد على الامام فخر الدين في قوله ان اليهود كانوا على دين
٢٨٩ التشبيه ، وكانوا يجوزون المجيء والذهاب على الله تعالى
- الشيخ الغزالي حجة الاسلام في (الجام العوام ص ٨٠) بشرح
معنى ينزل الله تعالى كل ليلة الى السماء الدنيا . على
٢٨٩ طريق التأويل

الحرف - هـ

الموضوع

- ذكر كلمات من التوراة استعملت في التوراة على الحقيقة وعلى
المجاز . وكيفية التأويل على المعنى المجازي . وهي : ٢٩٠
عبر — جاء — الخروج — السير أو المشي — السكن —
القيام — الوقوف — القرب — ملأ — غضب — أكل —
وجه — آخر — قلب — روح — رجل — نفس —
٢٩٠ حى — جناح — عين — سماع — ركب
٣٠٦ صور المخطوطة

تم فهرس كتاب أساس التقديس في علم الكلام

(للامام فخر الدين الرازى)

خطا وصواب

الصواب	الخطا	رقم السطر	رقم الصفحة
البصير	للـبـصـير	١٧	٥
الصفات	والصفات	٥	٦
والاستحياء	والاستحياء	٧	٦
الوحدة	الوحدة	١	٣١
احداهما :	احدهما	١٨	٣٥
الادراك	الادواك	٥	٤١
المتحيزة	المتحيز	١٨	٤٩
نقير	مقير	٤	٥٠
بالجهة	بالجهة	١٣	٥٨
ولولا	لولا	٥	٦٥
وخلاء	خلاء	٢١	٧٢
— تعالى —	تعالى	١	٧٣
الصانع	مصانع	١٣	٧٣
الخامس	الخادس	٦	٧٤
وعلى (٢)	ومن (٢) وعلى	١٥	٧٩
يكون	تكون	١٢	٨١
تقريرنا	تقريونا	١٤	٨٢
محايثا	محاديثا	٦	٨٢
ورافع	وافع	٢٠	٨٣
بديهي	بديهي ء	٧	٨٩
يصح	يصبح	٢	٩٠
لكنه	لسكنه	١٠	٩٢

رقم الصفحة	رقم السطر	الخطأ	الصواب
٩٦	٧	قائم	قائم
١٠١	١٢	التوفيق	التوفيق (هـ)
١١١	٨	خلقه	خلقة
١٢٠	٧	فلا	فلان
١٢٤	٣	مجال	محال
١٢٥	١٧	بحيرى	بخيرى
١٣٦	١٩	محوفا	مخلوقا
١٨٣	١	الاحتراز	الاحتراز
١٨٨	١٢	ونا	وأنا
١٩١	١١	منتقص	منتقص
١٩٧	٨	ففدت	ففقدت
٢٢٦	السطر الأخير	دسنتى	وسنتى
٢٤٠	١٨ — ٢٠	الخ الصواب : ١٥ ، ١٦ ، الى ٢٢	
٢٥٤	٧	موالى	موالى
٢٥٠	٦	يستأذنوك	يستأذنونك
٢٦٣	٦	ليس جسما	هو جسم